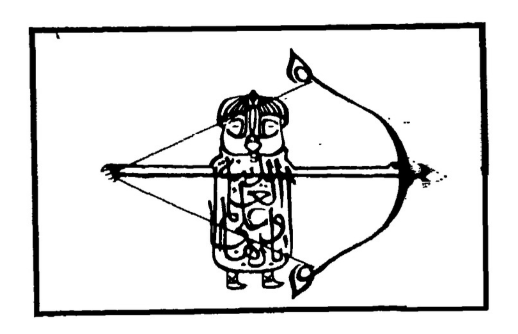
د. حيدر ابراهيم علي

أزمة الاسلام السياسي

الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجا



د. حيدر ابراهيم على

أزمة الإسلام السياسي

الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجا

الطبعـــــة الأولــــى - القاهرة ١٩٩١
الطبعـــة الثانية - الدار البيضاء ١٩٩١
الطبعـــة الثالثـــة - القاهــرة ١٩٩٤
الطبعـــة الرابعـــة - القاهــرة ١٩٩٩

العنوان:
مركز الدراسات السودانية
٧ شارع معروف شقة ٥
القاهـرة - مصـــر
تليفون/فاكس :
٢٤٢٨٧٨٩ - ٥٧٨٧١٤٢ -٢٠٢

إهـــــــداء

الى: مُظفَــــر ..

وكل أطفال الســـودان،

من أجل وطن لا يهدده تحالف الأمويين الجدد والعسكر وصمت المثقفين ونهم الطفيليين.

من أجل وطن متسامح وصاعد إلى أفق بلا مدى في التقدم والحريـة.

حيدر

تصدير

ظل السودان لفترة طويلة غير مكتوب وموثق بصورة تسمح بتكوين وعي تاريخي قادر من خلال تراكم الخبرات على الا يكرر الاخطاء وأن يدرك المخاطر ويستشرف المستقبل جيداً. فالسوداني رغم ثقافته وحسه السياسي المتميز ما زال مرتبطاً بثقافة شفاهية تتبخر سريعا بعد انتهاء جلسات "الونسة". لذلك كان حجم الكتابة السودانية لا يماثل القدرات والامكانات، وكادت عادة "اللاكتابة" ان تكون صفة لا يخجل منها المثقفون السودانيون. ومن هنا جاءت فكرة تأسيس مركز للدراسات السودانية يهتم بكل الكتابات السودانية أو الخاصة بالسودان، والتي تطرح اسئلة متجددة على الدوام. كتابات تكتسب سلطتها من قدرتها على المغامرة والتجديد ومصادقة خطر الاختلاف ومفارقة المألوف والعادي. لذلك يرحب المركز بكل مساهمة تلتزم

جانب سودان ديمقراطى متعدد وعلمانى بالمعنى الايجابى الذى يحفظ للدين قدسيته بعيدا عن الصراع السياسى.

"مركز الدراسات السودانية" هيئة تؤسس نفسها من خلال العمل مهما كان قصوره، لذلك قدم هذا الكتاب الأول ليكون بداية تحقيق حلم نبيل لدى الكثيرين ولكن لم ينزل إلى الأرض. نحن نسترشد بقول متفائل: "كن واقعياً وأطلب المستحيل!" فالمركز ليس مؤسسة ربحية وفى نفس الوقت ليس طريقة صوفية زاهدة، فهو يحتاج للدعم المعنوى والمادى شرط الا يقلل من استقلاليته. وسيصدر المركز خلال فترة قصيرة مجلة فصلية باسم :- «كتابات سودانية» ويتوقع أن يستقبل الدراسات والمساهمات سواء للمجلة أو للكتب القادمة فى اصدارات المركز. وهذه دعوة لحوار حول تطوير وتسيير المركز تنتظر الاستجابة بكل صورها.

المؤلف

تمهيد

في المفاهيم والتنظير والمنهج

تشغل قضية الدين حيزاً كبيراً فى الفكر والواقع العربى- الاسلامى، ويتزايد الاهتمام بموقع الدين فى الفكر والسياسة والحياة اليومية باستمرار مقارنة بالتاريخ القريب. ومما يثير الدهشة تنامى الظاهرة الدينية في منطقتنا مع تزايد العلمنة في بقية العالم والاتجاه لإبعاد الدين عن الحياة العامة وعن المجالات الخلافية مثل السياسة والاقتصاد والفنون والعلوم مثلاً، وقصره على الجوانب الروحية والنفسية والوجدانية فى الشخصية الفردية والتى يمكن أن تحقق توازن الانسان في بعض الظروف. وبدأ الباحثون والمفكرون من المسلمين وغير المسلمين فى دراسة وتوصيف وتحليل ظاهرة الانتشار الدينى

ونمو الحركات الاسلامية أو ما يسميه الكثيرون «الصحوة الدينية» وبالتحديد الاسلامية، رغم عمومية الظاهرة فى أديان أخرى. وقد كانت بداية عقد الثمانينات أى عقب الثورة الإيرانية مباشرة هي نقطة إنطلاق الباحثين للإهتمام المكثف بدراسة ظاهرة الحركات الدينية والمد الدينى. ولكن قبل ذلك كان الفكر العربى يموج بالكثير من الحوارات والسجالات الفكرية والسياسية، والتنظيرات التى تناقش علاقة الدين بالسياسة ودور الدين فى النهضة والتقدم وامكانية أن يكون الاسلام هو الحل أو البديل لكل محاولات تأسيس مشروع حضارى حديث. ويمكن إرجاع هذه التوجهات إلى حقبة ما بعد هزيمة يونيو (حزيران) *1967* حين حاولنا تقصى اسباب تلك الهزيمة الشاملة والمهينة، والتى اعتبرها البعض هزيمة للتيار القومى العربى وبالذات التوجه العلمانى. وبدعوى المراجعة والعودة للأصول والنقد الذاتى برزت تيارات واتجاهات عديدة تراجعت عن كل التاريخ العربى النهضوى الذى دشنته الحركات الاصلاحية منذ نهاية القرن التاسع عشر. ومن هنا تزامن صعود الحركات الاسلامية السياسية مع إنحسار المد القومى- التقدمى وتراجع المشروع العربى للاستقلال السياسى والاقتصادى بسبب عوامل ذاتية أهمها غياب الديمقراطية وقيادة البورجوازية البيروقراطية للمرحلة بالاضافة لاشتداد الهجمة الامبريالية من خلال رأس رمحها فى المنطقة الكيان الصهيونى. قدمت الحركة الاسلامية نفسها كبديل مغاير تماماً لا يبدأ من اللحظة التاريخية ويصعد ولكن يلغى كل هذا التراكم التاريخى لانه يتوق لنموذج مثالى تحقق فى العصر الذهبى للاسلام . ورغم اختلاف ظروف الحركة الاسلامية فى كل قطر، فقد كان لفورة الثروة النفطية فى السبعينات ونجاح الثورة الايرانية اثر واضح في تقوية الجماعات الدينية والتى استغلت جيداً ظروف الفراغ السياسى والفكرى واليأس الجماهيرى والمعاناة الاقتصادية، والاغتراب والتبعية باشكالها المختلفة.

اتخذت ظاهرة الاسلام السياسى تسميات عديدة لا تخلو من دلالات أيديولوجية، إذ يتم تداول مصطلحات تؤدى نفس المعنى مثل : الصحوة الاسلامية أو حركة التجديد الاسلامى أو الانبعاث (البعث) الاسلامى أو

النهضة الاسلامية... الخ. ولكن يهمنا فقط في هذا الصدد تناول الظاهرة كحركة إجتماعية تعمل في شكل مجموعات منظمة تنتسب للاسلام «الاصيل» كما تقول - وتفترض إمتلاكها لنظرية شمولية ورؤية كاملة لكل جوانب الحياة الانسانية حسب المقولة الشائعة:« الاسلام دين ودنيا ودولة». وهذا الفهم للدين أعتبر السياسة أداة هامة وحاسمة في احداث التغيير والنهوض بالامة الاسلامية. وعلى ضوء هذه النظرة لا يتضمن الاسلام السياسي الحركات الدينية التي تبتعد عن العمل السياسي مثل الطرق الصوفية، لان الهدف - كما تدعى كل حركات الاسلام السياسي - واضح ومحدد ومتفق عليه وهو شمولية الاسلام والا يكون مجرد دين عبادة. ولكن هذه النظرة تحمل خطر أن يؤدى تسييس الدين المتزايد إلى إضعاف البعد الانساني الشامل للدين وحصره في معارك سياسية ضيقة والاختصام مع الكثيرين بسبب الخلافات السياسية التي تتنامى مع كل حدث يومي. أو قد يفرض ذلك مرونة لا متناهية بهدف كسب المؤيدين وحشد الجماهير على حساب تثبيت المبادئ وتوضيح الافكار. اكتسب التأكيد على السياسي في الدين الاسلامي قبولاً نتيجة لسقوط الدولة العثمانية- أو بالاصح الغاء الخلافة في عهد كمال اتاتورك حين لم يستطع «رجل اوربا المريض» مواكبة تغييرات مرحلة ما بعد الحرب العالمية الاولى وبوادر الازمة الاقتصادية الدولية. وكانت حركة « الاخوان المسلمون» في مصر التي تأسست عام 1928 هي أول ردود الفعل بسبب وضعية مصر المتميزة اسلامياً (وجود الأزهر مثلاً) . كما ظهر لاول مرة في نفس الفترة والمكان شعار «الاسلام دين ودولة» والذى استعمله الدكتور عبد الرازق السنهوري في مطلع بحث له في مجلة «المحاماة الشرعية» في اكتوبر 1929.[1] ومن هنا يتضح أن الشعار حديث وليس له أصل في الاسلام ولكن الظروف التاريخية كانت تحتاجه . وضمن نفس الصراع اصدر الشيخ على عبد الرازق كتابه (الاسلام وأصول الحكم) عام 1925 .

---

1) محمد سعيد العشماوي : الاسلام السياسي . موفم للنشر ، الجزائر 1990 ص189.

تحتاج هذه الفكرة المحورية للاسلام السياسي الى وقفة اذ يقوم عليها كل البناء النظري والايديولوجي والسياسي ، وبالتالي التنظيمي ، لهذه الحركات التي تسعي للوصول الي الحكم من خلال شرعية دينية تتمثل في تطبيق الشريعة الاسلامية او الحكم بكتاب الله . وقد شهدت الساحة الفكرية والسياسية العربية جدلا واسعا حول الاسلام السياسي وبالذات تطبيق الشريعة [2] . ويتراوح فكر الحركات بين الدفاع عن الخلافة والحديث عن الحاكمية لله واخيرا المطالبة بالحكم الاسلامي ، وهذا في حد ذاته دليل على عدم وضوح الرؤية . فالدفاع عن الخلافة العثمانية وضرورة استمرارها كرمز لوحدة الامة الاسلامية ولدرء الفتنة ، اصطدم بفساد الحكم العثماني وتخلفه واستبداده وصار من الصعب الدفاع عنه . كما ان الخلافة كشكل للحكم تجاوزه عدد من الاحزاب والحركات الاسلامية بقصد استبعاد صور رديئة لخلفاء عرفتهم الدولة الاسلامية . بقيت حركات قليلة تتمسك بالخلافة - مثل حزب التحرير - ويبدو ان ذلك يعني لها التمايز والاصالة والاختلاف عن النظم السائدة . اما شعار الحاكمية لله الذي اطلقه ابو الاعلى المودودى فهو تنويع على فكرة الخلافة بقصد إعطاء الحكم الاسلامى قدسية اكثر ، إذ يقول عن الدولة الاسلامية :

" إن الاساس الذى يقوم عليه بناؤها هو تصور (مفهوم) حاكمية الله الواحد الاحد ، وأن نظريتها الاساسية ، ان الارض كلها لله وهو ربها المتصرف فى شئونها ، فالامر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده ، وليس لفرد أو اسرة أو طبقة أو شعب بل ولا للنوع البشرى كافة شئ من سلطة الامر والتشريع ، فلا مجال فى حظيرة الاسلام ودائرة نفرذه الا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة لله تباركت اسماؤه ، ولا تتأتى هذه الخلافة بوجه صحيح إلا من جهتين : إما ان يكون ذلك الخليفة رسولا من الله ، أو

---

2) راجع كتابات : محمد اركون ، حسن حنفى ، محمد احمد خلف الله ، محمد نور فرحات ، خليل عبد الكريم ، فالح عبد الجبار ، هادى العلوى ، فرج فودة ، محمد سعيد العشماوي . بالاضافة لندوة : " الدين فى المجتمع العربى " مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ، 1990 . و " الحوار القومى - الدينى ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ، 1989 .

رجلا يتبع الرسول فيما جاء به الشرع والقانون من عند ربه "[3] .

الشعار امتداد لقول الخوارج على اساس موقفهم من التحكيم بين على ومعاوية ، مرددين : " لا حكم إلا لله " واتخذوا مواقف متطرفة نتيجة التمسك بهذا الشعار الغامض . وفي الوقت الحاضر كانت تنظيمات التكفير والهجرة أو الجهاد نتاجا لفكرة الحاكمية لله ، إذ كفروا الجميع وقسموا المجتمع الاسلامى الى مؤمنين "وجاهلية القرن العشرين " وبالتالى اعطوا انفسهم حقا إلهيا في محاربة كل الآخرين . وتحاول كثير من الجماعات الدينية التى تقدم نفسها كمعتدلة أو مؤمنة بالتعددية ان تنفي صلتها المباشرة بهذه الفكرة ، ولكنها في نفس الوقت تذكر المودودي كمصدر مرجعى فى تكوينها الفكرى . لذلك يمكن القول بأن التيار السائد الآن والذى يرفع مطلب حكم الله ويتحدث عن المجتمع الاسلامى وتجربة المدينة وتطبيق الشريعة الاسلامية ، غير منفصل عن ايديولوجية الحاكمية لله ، خاصة حين يحاجج بالآية : " ومن لم يحكم بما أنزل الله فاؤلئك هم الكافرون" (سورة المائدة ، آية 44) أو " فاؤلئك هم الظالمون. " (آية 45) أو : " وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله فاؤلئك هم الفاسقون " (الآية 47) . وتستعمل هذه الآيات كثيرا فى وصف الحكام الذين تعارضهم هذه الجماعات . وهذا هو الاطار الفكرى الذى تعمل ضمنه كل اتجاهات الاسلام السياسى والتى تختلف فى الدرجة فقط وليس فى المضمون ، إذ تدعو فى النهاية إلى تجاوز حكم البشر إلى حكم الله .

ظهرت كتابات جديدة تحاول - لأول مرة منذ كتاب علي عبد الرازق في منتصف عشرينات القرن - أن تنفي وجود نظام حكم اسلامي يستند علي الكتاب والسنة . وتقول هذه الكتابات ان الاسلام لم يترك آيه أو حديثا صحيحا يبين طريقة اختيار الحاكم او الخليفة او يحدد مدة الحكم وعزل الحاكم. وهذا دليل علي ان الاسلام اراد ان يترك قضية السياسة والحكم

---

3) أبو الاعلى المودودى : نظرية الاسلام وهديه فى السياسة والقانون والدستور . مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1980 ص77 - 78 .

للاجتهاد الانساني . ويقول مفكر اسلامي في هذا الصدد ان الشريعة خلت من نص ينظم تلك الامور " لحكمة يريدها الله وهي ان المسألة يجب ان تترك للعقل البشري يجتهد فيها بحسب ظروف الزمان وظروف المكان وبحسب تطور الفكر البشري في وعيه بمسئوليات رئيس الدولة أو الخليفة " (4) .

ورغم المنحي العلماني الذي يتخذه هذا التعليل يرفضه احد المفكرين الاسلاميين المستنيرين لانه لايخرج عن دائرة التفسير الغيبي الميتافيزيقي وفي نفس الوقت لايكفي لان الاسلام تعرض بالتفصيل الي امور ثانوية مثل: " كيفية ارتداء الملابس او وانتعال الحذاء ، علي أي شق (جنب) ينامون ، من اي مكان يبدأون الطعام في الصحاف ، طريقة الجلوس في الطريق ، صيغة السلام علي المسلمين واهل الكتاب ، آداب دخول الفراش مع الزوجة الحرة او ملك اليمين وما يقولونه قبلها وما يفعلونه اثناءها كيف يسلكون عند زيارة المريض واتباع الجنازة .. الخ " (5) . هذا لايعني وجود حكمة ما في عدم التعرض لنظام الحكم والسياسة ولكن يعني ببساطة – في نظر الكاتب – ان الاسلام قصد فصل الدين عن السياسة، ويقول : " الدين علاقة خاصة بل وشديدة الخصوصية بين المخلوق وخالقه وان ميدانه الاصيل البيَع والكنائس والابرشيات والاديرة والمساجد والجوامع والزوايا والتكايا والخانقاوات والربط وحلقات الذكر وحضرات الصوفية ومجالس دلائل الخيرات والخلاوي والحسينيات والمزارات الشريفة والعتبات المقدسة .. الخ وانه اذا غادر هذه الاماكن (المبروكة) تغيرت كينونته مثل السمكة اذا خرجت من الماء . ومن ثم فانه من الطبيعي الا نعثر علي حديث نبوي شريف يحدد خليفة رسول الله (ص) او طريقة تعيينه او توليته او قواعد تنظيم الحكومة لان كل هذا يخرج عن نطاق الدين الذي لاشأن له بالحكم او السياسة او الولاية ، يستوي في ذلك الاسلام مع الديانتين السماويتين او

---

4) محمد احمد خلف الله : " مفاهيم قرآنية " مجلة اليقظة العربية ، العدد التاسع ، السنة الخامسة ، سبتمبر 1981 ، ص12 .

5) خليل عبد الكريم : الجذور التاريخية للشريعة الاسلامية . دار سينا للنشر القاهرة 1990 ، ص3 – 104 .

السامیتین اللتین سبقتاه بل حتي الديانات الارضية [6] .

رغم ان السجال القائم بين دعاة الحكم الديني او تطبيق الشريعة بلغتهم وبين الرافضين للدعوة ، يرتكز علي اساس ديني واحد ، الا ان انصار الحركات الاسلامية السياسية يسمونهم علمانيين . فالملاحظ ان الرافضين يحتجون من داخل موقف او رؤية دينية بقولهم ان الاسلام لم ينص علي ذلك. هذا لايعني رفضهم للدولة الدينية حصرا ولكن يعنى انهم لم يجدوا لها سندا في الكتاب والسنة . لذلك فان وصفهم بالعلمانيين تسمية ناقصة يقصد بها الجانب الهجائي الذي يمهد للهجوم الذي يقذف تهم الكفر والمروق والزندقة . لذلك نجحت الجماعات الاسلامية السياسية في شحن فكرة الحكم بكتاب الله، بطاقات عاطفية وانفعالية وجعلت منها ايديولوجيا للتجييش وتحريك الجماهير . فالنقاش حول ورود الفكرة في النصوص الدينية غير مجد لان الشاهد ليس منطقية القضية وتماسكها وعقلانيتها ولكن كيف تتحول الفكرة الي قوة وحركة لدي الجماهير . وبهذه الطريقة تخلق الحركات الاسلامية عدوا او خصما حسب رؤيتها وكما تريده لكي تنشر من خلال حربها معه افكارها ومبادئها . فمن المؤكد عدم وجود تيار علماني مؤثر ويعلن عن نفسه ، ومع ذلك تهاجم الحركات الاسلامية خطرا علمانيا وهميا، ونفس الشئ يقال عن المؤامرات والكيد للاسلام وان الدين مهدد مع انه لايوجد من يجرؤ علي تجاوز المحرمات العديدة التي تحرسها الجماعات الدينية وحتي المؤسسات الرسمية الدينية . على العكس ، فان الخطر الحقيقي هو علي حرية الفكر . ولكن هذه الحركات المتعصبة تحتاج دائما لكبش فداء مثلما فعلت النازية مع اليهود والشيوعيين ، والعنصرية البيضاء مع الزنوج والملونين .

يتداول الدارسون للاسلام السياسي مصطلح الاصولية (Fundamentalism) ومن الملاحظ ان هذا المفهوم رغم مصدره غير الاسلامي الا انه اكتسب قبولا وانتشارا في الفترة الاخيرة لدي السلطات الحاكمة وبين المهتمين عموما

6) نفس المصدر ، ص106 .

بظاهرة الانتشار الديني وامتداداته في مجال العمل السياسي والنقابي . ويبدو ان استعمال كلمةالحركات الاصولية يحاول عدم اضفاء صفة الاسلامي عليها بصورة دالة ، وفي نفس الوقت توحي الكلمة بقدر من التزمت والتعصب والرجعية، حتي في حالة الالتزام بالمعني الحرفي للكلمة . فافراد هذه الحركات لايطالبون بالعودة الي تعاليم دينية تعتبر هي الاساس والاصح، ولكن العودة لديهم الي نموذج حكم مثالي وجد – في نظرهم – خلال حكم الخلفاء الراشدين وعمر بن عبد العزيز. والمصطلح يرتبط بمعني السلفية لحد ما خاصة في جانبها الذي يقبله اصحابها ، اذ يعني لديهم العودة الي سنة السلف وهي في نظرهم بالضرورة ايجابية . ويستعمل بعض الباحثين كلمة المحافظة (Conservative) كمترادف للاصولية [7] والذي يطلق احيانا علي حركات سياسية ذات طابع علماني بل الحادي ، كما انه في مضمونه ليس مفهوما حديثا لان هناك حركات فكرية وايديولوجيات عديدة يمكن ان تنسب لها هذه الصفة . تعددت تعريفات الاصولية ولكن هناك سمات تشترك فيها اي اصولية ويمكن اختصارها بالقول ان الاصولية هي : " قناعة مؤكدة لاتزحزح بان مجموعة معينة من العقائد – غالبا ما تسندها مصادر مقدسة ، وكثيرا ما ترتبط بحياة وتعاليم شخصية معينة ، تمثل هذه العقائد دون تساؤل، الحقيقة ومن واجب كل المؤمنين ان يكرسوا حياتهم ويوجهوا نشاطهم طبقا لهذه العقائد" [8] .

ويتضح من هذا التعريف ربط الفكر بالعمل ، كما ان مطلقية حقيقة الاصوليين تجعلهم في مواجهة مع حقائق الآخرين وبالتالي غالبا ما تصبح صدامية او حتي احيانا ارهابية لانها غير متسامحة . ولا يخلو اي تفكير

---

7) ارجع James Barr في كتابه (Fundamentalism (SCM1977 ، الاصل التاريخي للكلمة الى مجموعة من النشرات بعنوان الاصول Fundamentals صدرت بين عامى 10-1915 واستعملت الكلمة لتقديم العناصر التقليدية التى تؤكد سلطة النص الدينى (الانجيل) واجلاء طهارة وقداسة المسيح والعذراء . ولكن بانتشار المصطلح في امريكا ثم بريطانيا فقد كثيرا من معني الاصل التاريخي .

8) R.M. Burrell (ed.) Islamic Fundamentalism, R.A.S, 1989, P.5

اصولي من عقيدة رؤيوية تسعي الي كمال مثالي تري امكانية تحقيقه علي هذه الارض . وهنا تختلف الاصولية الاسلامية التي تحاول من خلال تفسير وتأويل حديث وادوات جديدة (الاستفادة من التكنولوجيا والعلوم والادارة) اعادة انتاج العصر الذهبي السابق ، ومن هنا جاءت فكرة مقاصد الشريعة التي تسمح لهم باستلهام نماذج قديمة في المجتمع والسياسة بالذات، دون حاجة الي مرجعية نص مغلق حسب ما توحي منطقا كلمة اصولية . ومن هنا يفرق احد الباحثين بين تيار الاصولية العقلية وتيار الاصولية الحركية ، ويعني الاول العودة الي اصول فهم الاسلام كما فهمه المسلمون الاوائل ، إتباعا لاوامر القرآن والسنة ، واتخاذ هذا الفهم سبيلا لتجديد الحياة الروحية للمسلمين في العصر الحاضر . ويقصد بالاصولية الحركية " ذلك التيار الذي يتبع الحركات السياسية دون اي تجديد حقيقي للفكر الديني وينتهج الاساليب الحزبية بغير تقديم اي برامج مدروسة او اي نظم علمية ، ويعمل علي ان يكون الدين سياسة والشريعة حزبا والاسلام حربا " [9] . والاخير هو التيار السائد والمثير للاهتمام والذي تمثله الجبهة الاسلامية القومية السودانية بامتياز بالاضافة لحركة النهضة التونسية وجبهة الانقاذ الجزائرية.

يكمن مأزق الحركات الاسلامية المعاصرة في مشكلة التوفيق بين التجديد والعودة الي الاصول حيث تلجأ الي تفسيرات مبتسرة للنصوص الدينية وتلهث للحاق بالكشوفات العلمية والنظريات الحديثة في مختلف المعارف ، ومن هنا جاء الحديث عن الاقتصاد الاسلامي وعلم الاجتماع او النفس الاسلامي أو أسلمة العلوم . فالمعرفة او العلم يحدد حسب المضمون الاجتماعي – التاريخي الذي يلازمه وليس حسب التسمية التي تلصق به ، كما تحدده الاستخدامات . تنسحب مشكلة تزاوج الاصولية والتجديد علي المجالات السياسية والمجتمعية كما يظهر في محاولات اعتبار (الشورى) هي الديمقراطية او ان الاشتراكية متضمنة في حديث " الناس شركاء في

9) محمد سعيد العشماوى ، مصدر سابق ، ص160 – 161 .

ثلاث " . كما ان كثيرا من مظاهر الحياة الحديثة من الدعوة الي التعاون في لعبة كرة القدم حتي موقف الاسلام من ارباب المعاشات ، تجد لها مكانا في التفسيرات الجديدة . والمثال الجيد لهذا التوجه هو برنامج مصطفي محمود التلفزيوني بعنوان "العلم والايمان". وهذا اتجاه متهافت في التوفيق والتلفيق بين العلم والدين ، فالايمان لايحتاج لكل هذا الجهد المضني ، فالناس آمنوا قبل ان يستدل لهم الفقهاء والمنظرون بان الاسلام توصل الي نظرية النسبية او تفجير الذرة قبل العلم الغربي مثلا . لان الايمان له منطق خاص يختلف عن منطق العلم ، ولايحتاج الي كل هذه الحذلقة . وكلما زاد تأويل واعادة تفسير النص الاسلامي ، ابتعد عن اسلاميته الاصلية . فالاسلامويون يقدمون في الواقع قراءة اجتماعية - تاريخية جديدة للاسلام تحاول التكيف مع المتغيرات المتسارعة في عالم اليوم . والا لكان السبق موجود حقيقة قبل ان يتوصل الغرب الي تلك الحقائق او الفرضيات والاكتشافات ، وكان المتوقع ان يقدم المسلمون للاخرين تلك المعارف والاختراعات التي تطابق مكنون النصوص.

قد تكون هذه النقطة مدخلا جيدا لعرض افتراض هام يفسر اسباب ظهور وانتشار الحركات الاسلامية في هذه الفترة الزمنية بالذات . ويدور هذا التفسير حول اشكالية الاستجابة والتفاعل مع الازمة ، والصحوة الاسلامية هي في الاساس حركة او فكر الازمة مع اختلاف شكل وسبب الازمة نفسها فقد تكون اقتصادية- اجتماعية او ثقافية او سياسية. ويعترف منظرو الحركة الاسلامية بالازمة ولكن من زاوية التذكير بامجاد المسلمين والذين هم خير امة اخرجت للناس ، ويتوجب عليهم النهوض للقيام بدورهم المنشود. ويمكن اعتبار تحليل صلاح الدين الجورشي المفكر الاسلامي المعروف، من اكثر الكتابات دقة في توصيف دور الظاهرة ، حين يكتب : " فالظاهرة الاسلامية هي تعبيرة رئيسية من تعبيرات الدفاع الشامل لمجتمعات تعاني من التفكك والاهتزاز مجتمعات فقدت الكثير من ارادتها المستقلة ومن وحدتها الداخلية، واصبحت محكومة بتناقضات حادة اجتماعيا (ازدياد الفوارق الطبقية) وسياسيا (بين الدولة والمجتمع) وثقافيا (في مستويات اللغة

وطرق التفكير وتعاطي الحياة) ، وطائفيا (بإحياء الانقسامات المذهبية والدينية والعرقية وكل انقسامات ما قبل الامة) . ان الظاهرة الاسلامية محاولة واعية في غالب الاحيان لاحتواء كل تلك التناقضات وتجاوزها وردا علي الهيمنة الخارجية وفشل الدولة القطرية داخليا " (10) .

هذه صورة قاتمة لمجتمع مأزوم ومتناقض ومهدد من الداخل والخارج، ويري الكاتب ان تقاعس المسلمين هو سبب الكارثة والعيب ليس في الاسلام، بل توجد في الدين الامكانات غير المحدودة لنهضة جديدة، ويضيف:"يخطئ الاسلاميون عندما يعتقدون ان الصدي الذي يلقاه خطابهم مرجعه قوة الخطاب الذي انتجوه . وينسون ان الاحتماء بالمسجد هو بحث عن الذات ودفع للخطر وتجديد للحلم وتحد للازمة . فالظاهرة دليل علي قوة الاسلام وعمق انغراسه في المجتمع والتاريخ ، وليست دليلا علي قوة الاسلاميين وانتصارا لكياناتهم . انهم يستفيدون من اوضاع لم يصنعوها ولم يفكروا فيها بشكل علمي وعميق " (11) .من ناحية اخري نجد تيارا واسعا ومؤثرا يتعامل مع الازمة الخاصة بالمجتمعات الاسلامية علي اساس انها ازمة الانسانية ليصل الي ان الحل في الاسلام ، اذ يقول سيد قطب ان العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الاصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وانظمتها . جاهلية لاتخفف منها شيئا هذه التيسيرات المادية الهائلة. وهذا الابداع المادي الفائق"(12). وسبب هذه الجاهلية في نظره الاعتداء علي سلطان الله في الارض وعلي اخص خصائص الالوهية .. وهي الحاكمية .. انها تسند الحاكمية الي البشر ونتيجة لهذا الاعتداء علي سلطان الله يحدث اعتداء علي عباده ، خاصة وان الله لم يأذن للبشر بوضع الشرائع والقوانين والانظمة والتصورات والقيم . نلاحظ ان هذا الافتراض يتناقض مع فكرة

10) صلاح الدين الجورشي : " الحركة الاسلامية مستقبلها رهين التغييرات الجذرية " فى كتاب : " الحركة الاسلامية : رؤية مستقبلية " تحرير عبد الله النفيسى . مكتبة مدبولي، الطبعة الاولى 1981 ، ص4 - 125 .

11) نفس المصدر ، ص125 .

12) سيد قطب : معالم فى الطريق ، دار الشروق ، القاهرة 1988 ، ص10 .

استخلاف الانسان علي الارض والتي سيستند عليها منظرو الحركة الاسلامية بعد (قطب) لتبرير اجتهادات وتأويلات تبعد عن الاصول الدينية المعروفة بدرجة او باخري . ويقرر : " وما مهانة الانسان عامة في الانظمة الجماعية . وما ظلم الافراد .والشعوب بسيطرة رأس المال والاستعمار في النظم الرأسمالية الا اثرا من آثار الاعتداء علي سلطان الله " . ويصل الي النتيجة التالية: "وفي هذا يتفرد المنهج الاسلامي... فالناس في كل نظام غير النظام الاسلامي ، يعبد بعضهم بعضا – في صورة من الصور – وفي المنهج الاسلامي وحده يتحرر الناس جميعا من عبادة بعضهم لبعض" . ويختم: " اننا– دون شك – نملك شيئا جديدا جدة كاملة . شيئا لاتعرفه البشرية . ولا تملك ان تنتجه " [13] .

تعتبر كتابات سيد قطب (مانيفستو) الحركات الاسلامية والكتاب الذي استشهدنا ببعض فقراته هو بالفعل معالم في طريق هذه الحركات وطريق مجتمعها الذي تتصوره . فكرة الازمة وتدهور الاوضاع في المجتمعات الاسلامية تمثل هاجسا متزايدا بين الجماعات الاسلامية والتي تساءلت منذ زمن عن اسباب تاخر المسلمين وتقدم الآخرين ، ولجد كتابا بعنوان " ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين " [14]. ومن هنا كان تعبير الصحوة الاسلامية والذي يوحي أو يعلن أن المسلمين كانوا نياما واستيقظوا او غاب وعيهم وصحا الآن والخطوة الطبيعية بعد هذا هي التهيؤ للقيام بدورهم التاريخي الذي فقدوه . فالتاريخ عند الجماعات الاسلامية دائري او دوري يعيد نفسه باستمرار او يكمل دورة حياة معينة ثم يبدأها من جديد ، فالايام دول ودوام الحال من المحال ولكنه عود علي بدء . فالفكر الاسلامي والحركات الاسلامية تجد مثالها دائما في الماضي سواء اكان عبرة من الامم السابقة او مثالا تتوق الي تحقيقه مرة أخرى في المستقبل ولكن تستمد تصوره من ماضيها او العصر الذهبي .

13) المصدر السابق ، ص 10 – 11 .

14) تأليف ابو الحسن الندوي .

يتعامل الباحثون من خارج الحركة الاسلامية مع فكرة الازمة في الصحوة الاسلامية بطريقة تنفي عن الحركة الاسلامية انها تمثل قطيعة مع الازمة ولكنها كشكل اخر للتعبير عنها ، فهي رد فعل للازمة يعمل بآليات تعمق وتكرس الازمة عوضا عن تجاوزها . فظاهرة الانتشار الاسلامي الراهن دليل علي الاحساس بوجود ازمة ولكن في نفس الوقت لايوجد بديل واقعي - تاريخي . لذلك تبقي الحركات الاسلامية الحالية علي مستوي التمرد والرفض والمعارضة فقط ، فهي حركات سالبة تنفي الموجود ـ وهو بالفعل لم يعد صالحا ـ ولكن تعجز عن ايجاد حلول جذرية لمشكلات المجتمعات التي توجد فيها . فالحركات الاسلامية تستطيع ان تعارض حكومات وانظمة حاكمة دون ان تستطيع ان تحكم او تشارك في الحكم بفعالية . فهي خارج الحكم تتحدث عن مشروع حضاري عظيم يبحث عن امجاد الاسلام ، وعند وصولها للحكم يتحول هذا المشروع الي شكليات وقضايا ثانوية مثل فرض الحجاب وقطع الايدي بدون حل المشكلة الاقتصادية المسببة للسرقة مثلا، وتحول الجهود التي كان يمكن ان تعبأ ضد التخلف والتبعية والاستعمار الجديد الي مجرد شعارات وتشنجات والي عدوانية منتشرة ضد مواطنيهم المختلفين معهم سياسيا . وتتحول تلك الطاقات الروحية الي معارك وهمية مع اعداء اشباح لان المجتمع ينقسم الي جاهلية واسلام ، ويرجع كل قصور ذاتي الي المؤامرات والاستهداف والحصار. لذلك رغم ان الحركات الاسلامية هي نتيجة ازمة عميقة - حضارية وسياسية واقتصادية - اجتماعية ونفسية، الا انها تنقلب إلى أن تكون سبب أزمة اكثر عمقاً وتعقيداً كما يحدث الآن في عدد من المجتمعات العربية - الاسلامية وعلى رأسها السودان والجزائر وتونس.

إستعمل أحد الباحثين الاجانب "مفهوم ايديولوجيا الأزمة" بمعنى نمط لموجات متتالية من الانبعاث أو النهوض كاستجابة لمواقف أو اوضاع الازمة، ويحتوى هذا النمط على آلية اجتماعية - سياسية مضمنة فيه مكنت الاسلام من التجديد وتأكيد نفسه ضد التآكل الداخلي والتهديد الخارجي. هذا وقد تكررت هذه الموجات أو الحركات فى التاريخ الاسلامى

كثيراً، ورغم التشابه الواضح الذى تظهره إلا أنها تتميز بقدر من الاختلاف فى المضمون الايديولوجى وكيفية التطبيق. فالأصولية والتى تتعدد تسمياتها من تجديد ونهضة وانبعاث، هى ظاهرة دورية تحدث كرد فعل للأزمة الحادة والمنتشرة التى قد يعيشها مجتمع اسلامى ما فى فترة تاريخية معينة، أو عند ما يتهدد الكيان الاسلامى خطر سياسى أو أخلاقى أو ثقافى. يحاول الباحث أن يعطى نماذج على تكرار هذه العلاقة تدهور أو أزمة / اصولية – تجديد، ويرى أن الخلافة كانت أول الأزمات فى التاريخ الاسلامى والتى افرزت الخوارج والشيعة، وهكذا كل تدهور أو انحطاط ينتج مصلحاً دينياً أو عالماً مجدداً أو جماعة مختلفة عن السائد . واستمر هذا النمط يتكرر حتى وصل إلى بيئة الأزمة الحالية فى المجتمع المسلم وأمتد من بداية الثلاثينات بظهور حركة «الاخوان المسلمون» ثم الثورة الشيعية الاسلامية فى ايران، واخيراً الانبعاث السنى – حسب قوله – والذى بدأ فى نهاية السبعينات وتمثله الاحزاب والجماعات الاسلامية الموجودة حاليا في اغلب الاقطار العربية [15] .

يرى ديكمجيان Dekmejian ان الاختلاف في ردود الفعل الناجم عن خصوصية ظروف الازمة التي تواجه المجتمع الاسلامي في المراحل المختلفة والاوضاع الجغرافية ، وكل استجابة او رد فعل للازمة تحدده بيئة الازمة ومتطلباتها بالاضافة لشخصية قائد التجديد او البعث . مثال ذلك السبب الرئيسي لدعوة ابن حنبل للعودة للجذور الاسلامية هو الانحلال الاخلاقي في المجتمع العباسي ، كذلك كان دافع ابن عبد الوهاب التدهور الاخلاقي للمسلمين في مجتمع شبه الجزيرة العربية . هذه الحركات ذات تجديد داخلي مقارنة بظروف الازمة عند ابن تيمية حيث جمعت بيئة الازمة بين الانهيار الاخلاقي الداخلي والتهديد الخارجي من قبل التتار ، وينطبق ذلك علي دور حركات السنوسية والمهدية لمواجهة الخطر الاوربي في القرن التاسع عشر وما اعتبروه انهيارا في اخلاق مجتمعاتهم كما يلاحظ الباحث انه في المجتمعات

15) R. Hrair Dekmejian: Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab world. syracuse Universtiy press, 1982, pp .9-23

الاسلامية الاكثر تقدما - نسبيا - مثل مصر وتركيا والهند تأخذ ردات الفعل شكلا آخر فقد حاول الشيخ محمد عبده أن يوفق بين الافكار الغربية وواقع المجتمع المسلم .

ولكن هذه الملاحظة ليست صحيحة تماما فقد تراجعت الحركة الاسلامية المصرية المعاصرة عن تجديد محمد عبده وظهرت ضمنها تيارات شديدة التعصب مثل تنظيم الجهاد ، والتكفير والهجرة [16]. ويري Dekmejian ان مد وجذر الاصولية الاسلامية في كل تاريخها يظهر علاقة جدلية مستمرة بين الاسلام والبيئة الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية ، وينطبق هذا التفاعل علي الواقع الراهن الا انه يتوتر في ازمنة الازمة ، وكمثال لهذه الثنائيات الجدلية العلاقة بين العلمانية والدينية (الثيوقراطية) . وبين التحديث الاسلامي والاسلام المحافظ ، الاسلام المؤسسي مقابل الاسلام الاصولي، وبين الصفوات الحاكمة والاسلاميين والراديكاليين ، وبين القومية وامة الاسلام ، واخيرا بين الاسلام ودار الحرب[17] .

هناك اتجاه ماركسي ينطلق من تشخيص الازمة لفهم نمو وانتشار الاصولية والحركات الدينية عموما ، ويرتكز علي التطور الاجتماعي - الاقتصادي والصراع الطبقي . يرى فالح عبد الجبار ان البلدان التي شهدت الانبعاث الاسلامي هي في مرحلة الانتقال من الاقطاع الشرقي الي الرأسمالية بدرجات متفاوتة ، وهذا يقود بالضرورة الي تفكيك العلاقات السابقة للرأسمالية بالاضافة الي فصل المنتجين الصغار في الريف والمدن عن وسائل انتاجهم الخاصة وتحويلهم الي عمال يبيعون قوة عملهم ، ويبدأ تمركز الثروة الاجتماعية في شكل رأسمال، ويصاحب هذا التحول تدمير لعلاقات قديمة ومستقرة وتحرسها نظم ثقافية وفكرية وقيمية ومؤسسات تحمي بقاءها واستمرارها . ويتوصل الكاتب الي ان الانبعاث يضرب بجذوره في التناقضات الملازمة للشكل الخاص الذي تطورت به الرأسمالية ، رغم ان

---

16) المصدر السابق ، ص19 -20

17) نفس المصدر، ص20 - 23.

التناقضات الاقتصادية والاجتماعية عندماتصل الي قمة الازمة الحادة قد تدفع بالمنتج الصغير الي الانخراط في جيش سياسي عمالي او تقوده الي متاهات الصوفية الدينية . ولان وعيه حافل بعناصر غيبية يصبح الاحتمال الثاني اكثر امكانية [18] .

تكمل هذا التشخيص تحليلات ماركسية اخري تبرز جوانب سياسية وفكرية وثقافية كمستويات في هذه العلاقات الطبقية تحاول ان تعالج جانب الوعي والتنظيم . نجد عند عفيف الاخضر اضافة ونفسا مختلفا يتسق مع مواقفه الحدية فهو يسميها من البداية غفوة اسلامية ويقول عنها : " السلفية المعاصرة ، بعنصرها السائد ، تعبير عن ازمة الانحطاط واسهام قوي في مفاقمتها . وهي بطبيعتها الطبقية ، كتعبير عن مخاوف – لامصالح – الطبقات الوسطي التقليدية ذات الايديولوجيا الزراعية ، تبحث في بحور التفكك العالمي عن ملاذ لاعن حل" ، وحسب رأيه كل هذه التيارات الدينية تزدهر في فترات انحطاط الحضارات ، وحين تعجز السلطة القائمة عن اداء مسئولياتها وترتبط هذه الحركات بافقار الريف وهجرة المواطنين الي المدن "بحثا عن الخبز والامان ويتمزق النسيج الاجتماعي وتنتشر الامراض النفسية وتشتد الحاجة للبحث عن العزاء والملاذ الأخرويين وعلى هذه التربة يترعرع اللاعقلاني والعصاب " [19] . ويقارن بين تفكك الريف في اوروبا وفي بلادنا ، فهناك اعطي اوروبا الناهضة طبقتها العاملة في الصناعة ، اما في العالم العربي والاسلامي فقد قدم تفكيك الريف " لمدن المضاربة العقارية والانشطة الطفيلية الاخرى وأعطاها يدها المهمشة" ويرى ان المهمشين والمهددين بالتهميش هم المستنقع الذي تستقي منه السلفية.[20] وختم تحليله بالقول : " اذن فشل البرجوازية العربية والاسلامية في اكتساب شرعية عقلانية حد

18) فالح عبد الجبار : " حول الحركات السياسية الاسلامية المعاصرة . نماذج من بلدان عربية وايران والباكستان " في (الفكر الديمقراطي) العدد 8 خريف 1989 ص82-75 .

19)عفيف الاخضر : عصر الازمة الدائمة . الدار البيضاء (ب .ن) و(و ب.ت) ص36

(20) نفس المصدر ، ص37

من قدرتها علي الانتاج والتصنيع مكن بقايا البرجوازية العقارية المتمرسة في المؤسسات التقليدية والطبقات الوسطي ذات المنشأ او الايديولوجيا الزراعية في العودة الي العصمة الدينية وتقاليد الخلافة العثمانية لتتخذ منها غطاء شرعيا لمشروعها السلفي وعربة لاهوتية تمتطيها للوصول الي مخيلة جمهورها وفانتزماته " [21] .

تأخذ الازمة عند سمير امين شكل التحدي الذي خلفته فترة الاستعمار والتبعية الممتدة حتي اليوم ، فالعالم العربي الاسلامي المعاصر مطالب بالقيام بمهام مزدوجة : " اتمام تحرره من السيطرة الاستعمارية والبدء في تنمية وطنية شعبية قائمة علي سلطة غير سلطة الطبقات المستغلة التي تضمن استمرار اندماجه في النظام الرأسمالي العالمي ، علما بان هذه التنمية تنفتح علي احتمال تحول اشتراكي ومن الجانب الاخر مراجعه نظم الفكر التي ورثها من العصر الوسيط " [22] ورغم ان الوعي بالتحدي الذي يمثله تفوق الغرب قد ظهر منذ بداية القرن التاسع عشر اي منذ محمد علي في مصر ، ولكن تم الفصل بإستمرار بين التحديث المادي وتجديد الفكر . لذلك لم تتجه النهضة أو حركة التجديد نحو شروط ثورة ثقافية بل انتهت الي غلبة تيارات اكثر ظلامية ، خاصة وقد هيأ فشل النظم الوطنية العسكرية المجال لإنتشار المشروع السلفي مع أنه لايملك بديلا حقيقيا قادرا علي مواجهة التحدي وبالتالي فهو يمثل عرضا للازمة وليس حلا لها . لان مواجهة التحدي – حسب امين – تتطلب الخروج من آفاق الميتافيزيقيا . فالعرب امام تحد مزدوج : النضال من اجل تقدم الاوضاع الاجتماعية من جانب، والتحدي علي جبهة الفكر من اجل الخروج من مأزق الفكر الوسيط من جانب آخر . لذلك الخروج من المأزق يتطلب اكثر من معركة ، ورغم اهمية الكفاح علي جبهة الفكر الا ان الامر يتطلب اولا وقبل كل شئ الخروج من المأزق في مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . بل رأي أن التحول في

(21) المصدر السابق، ص 37

(22) سمير أمين : نحو نظرية للثقافة .معهد الانماء العربي، بيروت، 1989 ، ص 13 .

ميادين الحياة الاجتماعية هو العنصر الحاسم والمحرك الاول . فاذا تم تحرير في الحياة الاجتماعية كان انهيار الفكر الميتافيزيقي الذي اصبح فكر الفقر والعجز[23] .

يرجع احد الباحثين - في نفس السياق التحليلي - نمو ظاهرة الاصولية الاسلامية الي ازمة الشعبوية العربية ، اذ يري ان الاصولية تعبير ايديولوجي - اجتماعي - سياسي عن ازمة متناقضات واخفاقات الشعبوية التي عجزت عن تحقيق الحد الادني من برنامج التحرر الوطني ، وهذا يساعد علي تفسير ظاهرة الاسلام الاصولي وتوسعه الايديولوجي في وعي الفئات الوسطي التي شكلت القاعدة الاجتماعية للشعبوية العربية في الستينات . وبهذا المعني فان الاصولية الاسلامية نتاج معقد لاخفاقات الشعبوية وتناقضاتها الحادة [24]. ويربط الباحث باروت مثل سابقيه بين عملية ترييف المدينة حيث تكونت رأسمالية طفيلية وبيروقراطية هباشة عممت التفسخ والرشوة والانحلال والفساد والجشع في كل مكان ، كما قاد ترييف المدينة الي انهيار التوازنات التقليدية مما ادي الي بروز ظاهرة الاخوان المسلمين في عدد من الاقطار العربية باعتبارها ظاهرة مدينية انتجتها مدن تقليدية ، اهتزت توازناتها الاجتماعية وتريفت باحزمة رعاعية بفعل عوامل عديدة ومعقدة للغاية[25]. واخيرا يقول عن الحل : " أن المخرج الديمقراطي باتجاه المجتمع المدني هو الرد التاريخي علي المخرج الاصولي الاسلامي باتجاه المجتمع الثيوقراطي الفظيع والفظ ومن المؤكد ان المخرج الديمقراطي ليس وصفة جاهزة ، بل انتاجا مجتمعيا - سياسيا ، تنتجه المجتمعات البشرية بصيغ تتناسب وتناقضاتها الاجتماعية ومدي حدتها[26] .

نستخلص من هذه التحليلات الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية والفكرية للظاهرة الاصولية الاسلامية انها نتيجة سيرورة اجتماعية -

23) المصدر السابق ، ص 139 و 131 - 135 و 137.

(24) محمد جمال باروت : " الاصولية الاسلامية السائدة مدخل مقاربة وتحليل " مجلة الفكر الديمقراطي العدد ٨ خريف 1989 ص14 .

(25) المصدر السابق، ص 101.

(26) نفس المصدر السابق، ص 110.

تاريخية وصراع طبقي يبرز بعض الطبقات او الفئات اجتماعية ويقضي علي البعض الآخر ، ويصاحب هذا التطور صراع فكري أو أيديولوجي في أكثر الاحيان يجبره الوضع المتأزم علي البحث عن تبريراته وتفسيراته خارج ميدان الصراع ، لذلك يتمترس داخل الدين كفضاء متعال يزوده بمقولات وافكار وانفعالات تقنع او تجذب الكثيرين من بين فئات اجتماعية متباينة ، ويتوهم كل فرد انه وجد شيئا مما يبحث عنه . فالظاهرة احد الاشكال الممكنة للاستجابة لتحدي الاستعمار والتخلف الذي يواجه المجتمعات العربية ، وهي الاستجابة الاسهل والارخص لانها تقليدية ومحافظة ولا تتطلب جهدا عقليا وابداعا بل بحكم العادة والاستمرار لذلك تكون معركتنا ناقصة لواقتصرت علي الجبهة الفكرية والتغييرات التي تستهدف هذه الظاهرة يجب ان تعمل معا في جدلية وتزامن متسق . تحاول الاصولية الاسلامية - بطبيعتها - ان تقصر المعركة علي صراع افكار فقط ونتوه في صحة او خطأ هذه الافكار دون ان نسأل كيف ولماذا ظهرت هذه الافكار وفي هذه المجتمعات بالذات وفي هذا الوقت بالتحديد ؟

يعمل فكر الازمة - حسب ظنه - علي مواجهة تآمر مستمر لذلك يتوهم الاعداء او يخلقهم ليحاربهم ، ومن هنا جاء الحديث المنتشر الآن عن العلمانية والعلمانيين وخطرهم علي الاسلام والمسلمين . يحتاج مفهوم العلمنة Secularization لقدر من التوضيح لان الكثير من فكر وعمل الحركات الاسلامية يتوجه نحو ما يسمونه بالعلمانية والتي يشرحونها ببساطة ، وهنا اختار تعريفا لاحد الاسلاميين غير متطرف ومنفعل . ان العلمانية فلسفة تقتضي قيام الحياة الانسانية علي اساس من الخبرة البشرية، لامن كتاب سماوي ،قد تكون خاطئة ، او قاصرة، عفا عليها الزمن ومع ذلك تفرضها القوة الغاشمة علي الشعوب ، وتمنع كل خبرة اخري من منافستها، فهي تتحرر من الكتب السماوية حقا ، لكنها تكبل نفسها بكتب البشر، من امثال ماركس ولينين وهتلر وماو ! وقد تنجو من حبائل الكتب البشرية ، لكنها تقع فريسةً لاستبداد الاهواء والغرائز [27] فهي تعني

(27) احمد عبد الرحمن : اساطير المعاصرين . القاهرة: بيت الحكمة 1409هـ،ص 117.

عند الاسلاميين الفصل بين الله والانسان ، وهذه معركة مفتعلة ولاتوجد في الواقع ، فالدعوة للعلمانية تعني عدم تسييس الدين بالمعني الصراعي الذي يعيد للاذهان خطايا حكم الامويين والسلاطين الطغاة المسلمين الذي اسأوا للدين اكثر من اي علماني . كما ان التعددية الثقافية والسياسية والعرقية تستوجب قدرا من المساواة بين اديان الوطن الواحد وهذا لايتم الا بابعاد الاديان عن صراع السلطة السياسية المباشر ، ويظل الدين محترما ومقدسا كشأن خاص لايتدخل في الدولة ولا تتدخل الدولة فيه .

ارتبط مصطلح العلمانية بتاريخه الغربي، وعلاقة الكنيسة التي تتغير حسب الحقب والمجتمعات ، وينطبق هذا علي مفهوم العلمانية الذي يكتسب في العصر الحاضر وفي مجتمعات الوطن العربي والعالم الثالث معني مختلفا عن السابق . ففي الوقت الحالي ومع ضرورات بناء الدولة الوطنية في المجتمعات الحديثة الاستقلال والمتعددة المجموعات الاثنية لابد من شكل علماني لكي تقوم العلاقة في الدولة علي اساس حق المواطنة وليس علي العقيدة الدينية التي يمكن ان تفرق فالعلمانية هي ان تبدأ السياسة من الواقع ولا يفرض تصور مثالي من خارج التاريخ يعطي صفة دينية بينما هو ايديولوجيا أو تفسير قوي اجتماعية معينة للدين . يقول اركون في هذا الصدد : " فالفضاء المدني للمجتمع ينبغي ان يكون لكل المواطنين دون اي تمييز بينهم حسب اديانهم ، اقلية كانت ام اكثرية ، مسيحية ام اسلامية . فالعلمنة بهذا المعني حق وواجب . ففي المجتمع المدني الحديث المعلمن لايحق لاي مواطن ان يعتبر نفسه اكثر من مواطن اخر لسبب بسيط هو انه ينتمي الي دين الاغلبية"[28]. لذلك فالعلمنة في نظره " قفزة نوعية في تاريخ المجتمعات البشرية فهي التي نقلت البشرية من الفضاء العقلي للقرون الوسطي الي الفضاء العقلي للتقدم والحداثة " [29] فالخطاب الديني يجب ان يقتصر على العائلة او الجامع او الكنيسة ، كذلك ضرورة تعليم الاديان

28) محمد اركون : " إعادة الاعتبار للفكر الديني -2 " مجلة الكرمل عدد 35 ، 1990 ص29 .

29) نفس المصدر ، ص. 32.

بطريقة علمانية ، فهو يعرف العلمنة بانها الموقف الحر والمفرح للروح امام مشكلة المعرفة [30]. ويري ان العلمنة تأخذ كلية الانسان المادية والروحية معا، ، دون ان تؤثر بعدا من ابعاده علي حساب البعد الآخر . كذلك يرفض العلمنة السلبية ويقصد بها : " ليبق كل منا في مذهبه ولا نناقش المسائل التي تفرقنا " ، ويعتبر مقولة الدين لله والوطن للجميع شعارا جميلا ولكن لايحل المشاكل للاسف ، بل يمثل نوعا من الهروب امام المشكلة الاساسية وعدم الجرأة علي مواجهتها . فالدين ليس لله فقط وانما هو موجود بالشارع[31] .

العلمانية ليست ظاهرة مرتبطة بتطور التاريخ الاوروبي فقط ومجرد صراع بين سلطة الكنيسة وتقدم العلم والفكر كما يحاول الكثير من الكتاب ان يختزلها ، بل هي ضرورة عقلية واجتماعية وسياسية في كل المجتمعات التي تتجه نحو التقدم والديمقراطية والوحدة بكل اشكالها دون قسر . ويورد فؤاد زكريا بعض الحجج علي ضرورة العلمانية في المجتمعات العربية بسبب تزايد الظاهرة الدينية ، فهو يري عدم التقاء السياسة والدين وهذا مبدأ كان الاتفاق حوله حتي نهاية الستينات يكاد يكون كاملا ، لان السياسة تفترض الاختلاف واساس مهمتها تغليب وجهة نظر معينة على الاتجاهات الاخري، بينما تسعى الاديان إلى أن تكون شاملة وتسرى على كل البشرية . وتنتمي الممارسات السياسية الي عالم الوسائل باستعمال كل الاساليب والادوات مما ينزل الدين عن علياء المثل ، وهكذا تُدخل السياسة الدين في مأزق اما استعمال الاساليب المعروفة وبالتالي تهبط بالدين او ان يتمسك بالمثاليات الدينية وبالتالي يعجز عن التعامل مع عالم يمارس السياسة بطرق دنيوية خالصة.[32] ويري أن التجربة اثبتت ان نطاق الحرية يتسع كثيرا في

30) المصدر السابق ، ص32 .

31) نفس المصدر ، ص32 .

32) فؤاد زكريا : العلمانية ضرورة حضارية. مجلة «قضايا فكرية» الكتاب الثامن أكتوبر 1989 ص 291.

ظل الحكم العلماني اكثر من المجتمعات التي تدير شؤون السياسة علي اسس دينية ، والسبب في ذلك كما يقول الباحث :

"فالحكم الديني يغري الاغلبية باضطهاد الاقلية ، ويغري الحكام باستغلال قداسة الدين من اجل تبرير تصرفاتهم واضفاء العصمة علي اخطائهم ، وكثير من حقوق الانسان الاساسية ، ولا سيما حرية الاعتقاد والتفكير ، تقيد او حتي تهدد اذا كان الحكم يرتكز علي وجود حقيقة مطلقة يعد كل ما يخالفها زندقة وتجديفا " [33].

وفي نفس اطار ضرورة العلمانية باعتبارها ظاهرة انسانية يقرر احد الاجتماعيين حقيقة هامة فيما يتعلق بعلاقة الدين بالدولة اذ يري استحالة الدمج بينهما ، لان الدولة بمفهومها العصري تتمتع بشخصية تشريعية تحكم وتحاكم – لايمكن ان يكون لها دين فالدين يحكم ولا يحاكم اما الدولة فتحكم وتحاكم . من هنا القول ان الدولة بجوهر مفهومها شخصية تشريعية، تنظيم معلمن سلفا"[34]. لذلك فالعلمانية هنا لاتعني اللادينية كما يردد بعض الاسلاميين، بل تعطي المواطن حق رفض أو قبول تشريعات الدولة لأنها بشرية لا من صنع السماء. ويؤكد : "والواقع ان المسلم اليوم بوضعه الدولتي ان صح التعبير ، يعيش العلمانية مسلكيا وينكرها علي نفسه ايديولوجيا ، يعيش معاناة دائمة بين موقعه الدولتي وموقعه الامتي اي بين الاخوة في المواطنية وهي الدولة وبين الاخوة في الدين وهي الامة .[35] ولا يقتصر هذا الموقف علي السياسة فقط، اذ امتدت العلمانية المسلكية الي كل اشكال الحياة الانسانية الحديثة المتأثرة بتقدم العلم وتوسع الاتصال والاحتكاك الثقافي . فاغلب المسلمين لا يرفض علمنة حياته ولكن يسعي لكي يجد لهذه العلمنة المتزايدة غطاءً دينيا ما. وسيتضح لنا من خلال هذه الدراسة كيف تعلمن سلوك وتفكير الحركة الاسلامية في السودان برغم كل

---

33) المصدر السابق : ص 291.

34) فؤاد اسحاق الخوري : " حرية المسلم وشمولية الدين " في " الاسلام والحداثة " ندوة "مواقف" . لندن ، دار الساقي ، 1990 ، ص107 .

35) المصدر السابق ، ص107 .

الشعارات التي ترفضها .

منهج دراسة الحركات الاسلامية او الاصولية يجد اسسه في علم الاجتماع كنسق معرفي يبحث عن المعني او الفهم في الظاهرة لا يصف أو لا يحلل بالطريقة التقليدية معتمدا علي الاستبيان او الاحصاء فقط بل يحاول الاستفادة من معارف تساعد في عملية البحث عن المعني .والظاهرة الدينية ليست استثناءً، لان البحث الاجتماعي لا يحاور النصوص المقدسة بل يفهم المعاش والممارس . ليس المهم صحة هذه النصوص وتفسيراتها ولكن تجلياتها وتجسيدها في علاقات ونظم اجتماعية . من هذا المنظور تعاملنا مع الدين كما تمارسه الجماعات والاحزاب الدينية كايديولوجيا وشكل من اشكال الوعي الاجتماعي ، فالتدين نفسه لايهتم بالدين كمعرفة مجردة او حقيقة مطلقة ولكن بكيف تعاش وتتجسد هذه الحقيقة واقعيا . فالعقيدة تتحول الي ايديولوجيا في ظروف عديدة اهمها هنا عندما تستعمل في السياسية ، حينئذ تكون اداة للسيطرة والهيمنة من قبل مجموعة علي اخري بدون استعمال القوة المادية بالضرورة او حين تساعد في تبرير نظام معين للامساواه وتجعله يبدو طبيعيا – كما يقول ماركس .

تتميز اي عقيدة بقدر من الثبات والاطمئنان . لذلك كثيرا ما تهتز وتتعرض لصعوبات في فترات التحول والانتقال والتغيرات الاقتصادية – الاجتماعية والثقافية. وهنا يبرز السؤال الذي يقلق الاجتماعيين والانثروبولوجيين بالذات : كيف يسلك ذوو الحساسية الدينية عندما تبدأ العقيدة في التآكل وتتشقق التقاليد ؟ هذا وجه لفكر الازمة ، هنالك احتمالات يعددها Geertz الباحث المعروف في انثروبولوجيا الدين والاسلام على الاخص : " قد يفقدون الحساسية او تحويلها الى حمى ايديولوجية او يتبنون عقيدة مستوردة او التحول بقلق الى دواخلهم او يتمسكون اكثر بالتقاليد البالية ، أو يحاولون تشغيل هذه التقاليد بطريقة اخرى فعالة او يقسمون انفسهم الى ذاتين واحدة في الحاضر ماديا واخرى روحيا في الماضي، أو التعبير عن تدينهم بطريقة علمانية ، وقليل منهم يفشل في

36) Clifford Geertz: Islam Observed. Chicago University Press, London, 1968, p.3.

رؤية عالمهم يتحرك وينهار."[36] هناك ملاحظة هامة وهي وجود عقائد معينة تزدهر في مجتمعات معينة ، ومهمة علم اجتماع الدين اكتشاف هذه العلاقة وبالذات بين الدين والتغير الاجتماعي .

رغم ان مفهوم الايديولوجيا متعدد المعاني والتفسيرات وقد لا يشمل الدين في كليته ، لان التصورات الدينية تحتوي علي رواسب غير ايديولوجية وقد تكون وجدانية غير ايديولوجية تماما في بعض المجتمعات ، وبالتالي لاتستنفذ الايديولوجيا هذا الشكل من الوعي بصور كاملة أو متطابقة . ويكون هذا الاستخدام أي الدين = ايديولوجيا صحيحا في حالة تبني المفهوم الذي يري ان التصورات الدينية توظف بطريقة معينة اي تحريفها او تشويهها من قبل فئات اجتماعية بهدف ترسيخ سيطرتها[37] وهذا قد يعني ان اي ايديولوجيا هي تزييف للواقع والتاريخ . وعند دراسة الاسلام السياسي كثيرا ما يتداخل التاريخ والايديولوجيا ، ويحتاج الامر الي قدر كبير من الدقة والنظر النقدي لاعادة ترتيب كل عنصر علي حدة . واحيانا يصعب تحديد صحة حدث ما او تفسير واقعة معينة اذ تغلف بكثير من الانحيازات والمصالح الطبقية ، وقد خلف الصراع السياسي في الاسلام تراثا ضخما من مثل هذا التاريخ .

تهتم هذه الدراسة بالاسلام السياسي ليس كما هو موجود في النص المقدس – القرآن والسنة المطهرة والاجماع لحدما ، ولكن : كيف يحول الناس هذه النصوص الي حياة يومية وصراع سياسي حول السلطة في الماضي والحاضر؟ ورغم العلمنة التي دخلت الي كل مجالات العلاقات الاجتماعية والثقافة والقيم والسلوك ، الا ان الحركات الدينية تحاول باستماتة التحصن في تأويلات دينية تلهث خلف التحولات الاجتماعية – الاقتصادية والفكرية والتكنولوجية التي تجتاح المجتمعات العربية – الاسلامية . يقول بعض الباحثين ان الدين المعدل او المصلح *Reformed* ليس دينا لانه يفقد اصوله الاولي التي جعلته يحمل صفته وتمايزه . ما تسميه الحركة الاسلامية في

37) ميشال بريان : وضعية الدين عند ماركس وانجلز . ترجمة صلاح كمال . بيروت ، دار الفارابي ، 1990 ، ص 120 – 123 .

العديد من الاقطار العربية والاسلامية تجديدا في الفكر الاسلامي ، هو في الواقع تعبير عن فكر الازمة الذي نعتقد انه يفسر هذه الفورة الاسلامية التي تعيش الآن مأزقا حقيقيا سواء اكانت في الحكم او المعارضة .

هذه الدراسة اجتماعية شمولية بمعني انها تحاول الاستفادة من الطرائق المتعددة في البحث الاجتماعي. وهي على الصعيد الاول ليست فقهية ر عقدية تبحث في اصول الدين او اصول الفقه الا بمقدار ما تراه يمشي علي الارض . ثانيا لم تلجأ الي تصنيفات احصائية لتحديد المنابت الطبقية لاعضاء الحركة في السودان بل اعتمدت علي الملاحظة والمعايشة والشهادات الذاتية التي تظهر في كتابات انصار الحركة ، وتحاول الدراسة ان تكتب تاريخا موازيا للحركة يعتمد علي هذه المصادر التي قد تكون ثانوية ولكن اكثر تعبيرا سواء من خلال اعادة قراءة المكتوب او محاولة اظهار المسكوت عنه او المُقَنَّع .

الفصل الأول

تاريخية الاسلام السياسي في السودان

ليس المقصود التأريخ بمعنى تتبع التسلسل الزمنى أو التعاقب ولكن المقصود بالتاريخية تناول الاسلام كظاهرة تاريخية نسبيه متفاعلة ومتغيرة فى واقع إجتماعى محدد هو السودان . لذلك نبدأ بالقول أن تباين أشكال وطرق دخول الاسلام فى المجتمع أى كيفية دخول المسلمين الأوائل : هل جاءوا فى شكل حملات وغزوات أى فتوحات أم هجرات علماء ودعاة وصوفيين أم كتجار أو مجموعات هاربة من القمع والصراع نتيجة التحولات

السياسية المتلاحقة فى الدولة الإسلامية، يؤثر على شكل الاسلام الحالى. وتحدد طريقة الدخول الأولى كثيرا من ملامح تطوره اللاحق كدين واقعى أو كحركة سياسية أو أيديولوجية ، كما تشكل طريقة الفهم والممارسة الدينية لفترة طويلة. لذلك يكتسب الدين قدرا من التمايز والخصوصية لأننا نبحث عنه فى الواقع بين الناس وضمن العلاقات الاجتماعية وليس فى النصوص، فتاريخية الإسلام هنا تعنى وجوده فى حيوات الناس الحقيقية والعيانية .

حسب هذا المنظور يمكن أن نتحدث عن إسلام سودانى تاريخى وعن حركة إسلامية سودانية متميزة أثر عليها الواقع المحلى، وتحاول باستمرار تأكيد وإظهار تمايزها مع اعطاء مسببات أخرى غير تاريخية. وهذا لا ينفى محاولات الحركة التعاون والتنسيق أو حتى القيادة ضمن أفق إقليمى أو عالمى . فالاسلام السودانى فى أصوله الأولى وفى جوهره حتى اليوم صوفى التوجه بدرجة أو بأخرى . ويرجع ذلك - ضمن أسباب عديدة - إلى أن السودان الشرقى (أي السودان الحالى بحدوده الدولية المعروفة الآن تحديدا له ضمن ماعرف بالسودان الكبير الممتد من المحيط الأطلسى حتى البحر الأحمر) لم يكن منطقة جاذبة للاستقرار والحياة الحضرية إلا لبعض القبائل العربية البدوية المترحلة والتى وجدت فى صحرائه وسهوبه بيئة مماثلة ومناسبة لنمط معيشتها السابقة فى شبه الجزيرة العربية، كما كان أحيانا ملجأ لبعض الفارين والمضطرين. لذلك لم تكن المجموعات التى هاجرت إلى السودان من المسلمين العرب ذات مستوى ثقافى أو اقتصادى رفيع ومؤثر. ونتج عن ذلك إن الاسلام دخل وانتشر فى السودان بواسطة عناصر تغلب عليها البداوة والجلافة ولم يكن مستوى علمها الدينى أو تفقهها فى الدين فوق الشبهات، فقد علمت السكان المحليين كيفية أداء الشعائر الدينية والفرائض ببساطة شديدة ولم تحاول الخوض فى مسائل فقهية عميقة أو فى قضايا توحيدية وعقدية. وقد يكون السبب فى ذلك أنها تجهل هذه المعارف تماما أو حاولت كسب المواطنين بكل الطرق أو للسببين معا . المهم أن المسلمين الأوائل دشنوا مبدأ التصالح مع الواقع أى مع المعتقدات التقليدية والشعبية السائدة آنذاك، وهذا يفسر غلبة الطابع الصوفى الشعبى غير

الفلسفى على الإسلام السودانى. والصوفية المقصودة هنا تقوم على الطقوس الخارجية مثل الذكر والمديح وترديد الأوراد، كذلك تنظمها علاقة شبه أبوية مع شيخ طريقة أو فكى (فقيه) يمتلك البركة ويأتي بالخوارق والكرامات. وحين بدأ العلماء ورجال الدين يتوافدون على السودان فى القرن السادس عشر انتقدوا بشدة تدين الاهالى. ووصف أحد العلماء مسلمى ذلك العصر، بأنهم "ليسوا بمسيحيين ولا يهود ولا مسلمين"و"إن البلاد كانت فى غاية من الحيرة الشديدة والضلالة لعدم وجود القرآن والعلماء بها ".[1] وبالفعل فقد امتزجت بالإسلام كعقيدة وثقافة ونظام إجتماعى الكثير من الرواسب الثقافية ذات الأصول الفرعونية والمسيحية والأفريقية المحلية (كالنوبية مثلا) والتى تمثلها الإسلام وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من الإسلام الشعبى حتى اليوم لدى أغلب السودانيين بالذات تلك المجموعات التى إعتنقت الإسلام ولكن لم يتم تعريبها فاحتفظت بلهجاتها وطرق حياتها الخاصة مثل النوبيين فى الشمال والفور وبعض قبائل غرب السودان . ولكن وجود عادات غير إسلامية مرتبطة بدورة الحياة أى الطقوس من الميلاد وحتى الوفاة ظاهرة لا تخلو منها أى مجموعة مسلمة سودانية . هذه سمة ميزت إسلام السودان بالتسامح والمرونة ، ولكن الاسلام السياسى السودانى الحالى يرفض الاعتراف بها ويتصادم معها.

أثرت الصوفية على تطور الاسلام - كما وكيفا - من البداية وحتى اليوم . فقد كان مشائخ الطرق الصوفية أقرب إلى وجدان وعقول الناس العاديين مقارنة بالعلماء والفقهاء ورجال الدين الرسميين والمتعلمين . ويورد كتاب طبقات الأولياء لابن ضيف الله نماذج كثيرة لإنتصار رجال الصوفية على العلماء فى حالات الإختلاف حول أمور دينية ، ورغم تعارض مواقف رجال الصوفية مع أحكام الشريعة حسب الكتاب والسنة.[2] وكان الصوفيون

(1) الطبقات لابن ضيف الله، تحقيق يوسف فضل، الخرطوم، دار النشر الجامعى، الطبعة الثانية 1974، ص 4.

(2) أحسن مثال قصة الشيخ محمد الهميم : «وذلك أنه في حالة الجذب الإلهى زاد فى نكاحه من النساء على المقدار الشرعي وهو أربع وجمع بين الاختين (...) فانكر عليه =

أو أهل الحقيقة هم أصحاب الحظوة عند السلاطين وكانوا مصدر الولاء والطاعة عند العامة، وكانوا الصلة بين السلطة السياسية والشعب طوال تاريخ السودان الإسلامي بالذات منذ قيام دولة الفونج عام 1504 وحتى الآن . هذا وقد أخذت هذه العلاقة شكلا آخر بعد أن انتظمت الصوفية فى أطر طوائف وطرق دينية تتماشى مع التحولات وأصبح دورها واضحا فى حياة القطر الاجتماعية والإقتصادية والثقافية وفى التطور السياسى للسودان . ففى الفترة الممتدة منذ بداية هذا القرن هيمنت طائفتا الختمية والأنصار على المسرح السياسى ، وحُكم السودان بواسطة هاتين الطائفتين سواء من خلال تحالفات وائتلافات أو بإنفراد ، مما يعنى عمليا أن غالبية الشعب السودانى تؤيد الختمية والأنصار. وهذه حقيقة أساسية محدّدة لتطور أى حركة سياسية تتبنى الإسلام من خارج المؤسسة الصوفية - الطائفية ، ويجبرهذا الواقع مثل هذه الحركات على العمل ضمن هذه الشروط . لذلك تأثر الإسلام السياسى بمرونة الفهم السودانى للدين مما قلل من أصوليته وسلفيته ونبذ العنف إلا حين تيقن من إستفراده بالسلطة وكشف عن حقيقته بعد إنقلاب يونيو 1989 . فاللجوء إلى الإنقلاب العسكرى دليل على قوة التفسير الإسلامى الذى يتبناه الصوفيون الأقرب إلى الإسلام السودانى الفطرى من إسلام الفئات الإجتماعية الجديدة المستند على فكر الأزمة .

تحاول "الجبهة الإسلامية القومية" كتعبير عن الإسلام السياسى المعاصر أن تكتب أو تصيغ ايديولوجيا للإسلام فى السودان ولكن تدعى أنها

= القاضى دشين حين قدم الشيخ الهميم أربجى وحضر صلاة الجمعة بأربجى فلما اراد الخروج من الجامع قبض دشين لجام الفرس وقال : خمست وسدست وسبعت ما كفاك حتى جمعت بين الاختين فقال له ما تريد بذلك قال أريد أن أفسخ نكاحك لانك خالفت كتاب الله وسنة الرسول (ص) فقال له الرسول أذن لى والشيخ إدريس بيعلم وكان الشيخ ادريس حاضرا فقال لدشين أترك أمره وخل ما بينه وبين ربه فقال دشين ما يهمل امره وقد فسخت نكاحه فقال الشيخ الهميم لدشين فسخ الله جلدك ، فيقال أنه مرض مرضاً شديداً حتى انسلخ جلده وما رجع من أمره للشيخ الهميم، وما زاده ذلك إلا يقيناً». كتاب الطبقات ـ طبعة المكتبة الثقافية ـ بيروت. (ب.ت) ، ص 150.

تعيدصياغة تاريخ الإسلام في السودان، والفرق كبير بين الإيديولوجيا والتاريخ. فهي (أي الجبهة) تقوم بعملية حذف وتحوير وإعادة تأويل لكثير من الحقائق التاريخية لكى تصل لغرضها فهى تكتب التاريخ حسب رؤية مسبقة تؤمن بها وتتمنى أن تكون بديلا عن الواقع . فهى تدعى أن الممارسات السياسية الحالية (89- 1991) هى تطبيق للاسلام وشرع الله ونهج الرسول وأصحابه، وفى نفس الوقت ترى أن هذا الوضع هو امتداد لتاريخ «الدولة الإسلامية السودانية» التى وجدت فى الماضى وبالتالى فهم يقومون فقط باكمال أو إحياء تجربة أصيلة اعترضتها إنقطاعات جبرية فى التاريخ - بالتحديد الاستعمار والعلمانية - ومن الطبيعى العودة إلى المسار الصحيح . فالحديث عن الدويلات والسلطنات الإسلامية فى السودان لا يعنى أنها طبقت الشريعة الإسلامية فى الحكم ولكن صفة الإسلامية تعنى أنها غير مسيحية أو وثنية أى يقصد بها إعتناق الإسلام كعقيدة بالمعنى العام . فالسودان خلال الحكم الثنائى (1899- 1956) دولة إسلامية إذ لم يتحول سكانه إلى المسيحية رغم أن الحاكم لم يكن خليفة أو أميرا للمؤمنين . فقبل ظهور وانتشار شعار : " الإسلام دين ودولة " كان يطلق اسم الدولة الإسلامية على أى قطر ذى أغلبية مسلمة وحاكمها مسلم حتى لو لم يطبق الشريعة الإسلامية حرفيا أو كما يُنادى بها الآن .

لم تعرف دولة الفونج تشريعات إسلامية مكتوبة أو متفق عليها بين جميع العلماء وفى كل مناطق السلطنة ، لذلك من المغالطة أن نعتبرها "الدولة الإسلامية الأولى". [3] فقد كانت تسود قوة العرف والعادة والتقاليد فى الأحكام القضائية كما أن عدم وجود قضاء أو علماء متخصصين بسبب ضعف التطور الثقافى والعلمى فى تلك الفترة يجعل من الصعب الحديث عن قضاء أو شريعة إسلامية تقوم على الكتاب والسنة والفقه . وقد عرفوا ما

(3) هذا العام (1991) احتفلت منطقة «حلفاية الملوك» بمرور خمسمائة عام على قيام أول دولة اسلامية فى السودان. واكد رئيس لجنة الاحتفالات الدكتور عون الشريف وزير الشؤون الدينية الاسبق على إسلامية دولة الفونج والعبد لاب فى خطاب الافتتاح.

سُمى "الشريعة البيضاء " وتنحصر فى القرى والبوادى ، فاذا حدث نزاع بين المواطنين يمكن " أن يذهبوا باختيارهم إلى أحد العلماء المقيمين معهم بالقرية أو المسافرين معهم بالبادية فيقضى هذا العالم بينهم بالشريعة الإسلامية فاذا عارض معارض فى الحكم، ففى هذه الحالة يكتب العالم حكمه فى ورقة يرسلها مع المعارض إلى قاضى المملكة أو المشيخة للنظر وإذا وجد القاضى الحكم مطابقا لأحكام الشريعة فانه يجيزه ".[4] وسمى هذا القضاء بالشريعة البيضاء " لسهولة المخاصمة فى مجلسها إذ يجد الخصم المجال واسعا للكلام فى جوهر القضية أو فى غيره – كما له أن يقف أو يجلس أثناء المقاضاة – كذلك أن يرفع صوته فى الكلام (...) وأن يحلف بالطلاق مرارا وتكرارا وأن يحلف بوالده وبأبنائه وبكل عزيز عنده وأن يحلف بالأولياء الأحياء وبالأضرحة أو الأموات مؤيداً حجته ".[5] ونجد فى بيتى شعر محمد الهميم تعبيراً عن صراع العلماء والصوفيين حتى فى الشريعة وتطبيق القضاء :–

فإن كنت قاضيا قرأت مذاهباً ... فلم تدر ياقاضى رموز مذاهبنا
نمذهبكم ترقو به بعض ديننا ... ومذهبنا عمى عليكم وما قلنا

من الواضح إن هذا القضاء لا يمت إلى الشريعة الإسلامية بأى صلة سواء في شكله أى (الإجراءات) أو مضمونه. وكان العرف يطغى على الأحكام الشرعية رغم عدم تطابقه مع الشريعة حسب النصوص وحاول بعض الفقهاء إيجاد طريقة لدمج أو مفصلة العرف فى الشريعة . وضع الشيخ محمد أمين الشهير بابن عابدين رسالة بعنوان : " نشر العرف فى بناء بعض الأحكام على العرف" وشرح فيها بيت من أرجوزته، يقول :–

والعرف فى الشرع له إعتبار ... لذا عليه الحكم قد يدار

ومن أمثلة العرف المعتبر عند أكثر القبائل فى القرى والبوادى بشمال وغرب السودان : حرمان النساء من الإرث ، كل من يزنى بمتزوجة يحاكم بغرامة قدرها ست بقرات ويغير المتزوجة بقرة واحدة، جزاء القاتل الدية وهى

---

(4) حسين سيد احمد المفتى : تطور نظام القضاء فى السودان (ب. ن) الطبعة الأولى ، 1959 ، ص 18 – 20

(5) المصدر السابق ، ص 10.

مائة من البقر وأما أصحاب الإبل فمائة من البعير ، والغرامة فى حالة الاعتداء الجسيم أو الشتيمة القظيعة هى ثوب من الدمور. [6]

أما الدولة الإسلامية الثانية ويقصد بها المهدية (85- 1898) فهى بدورها ذات طابع صوفى وعرفى إذ إعتمدت على العرف فى كثير من الأحكام، وأخذ عليها بعض الإجتهادات التى تعارضت مع النص الشرعى، منها على سبيل المثال : أن المهدى حجر حرية تصرف الإنسان فى ماله الخاص، وأنه حدد المهور ومنع زينة النساء بالذهب والفضة وهى مباحة شرعا، وأباح إرجاع المطلقة ثلاثا دون محلل ، بالغ فى العقوبات التعزيرية حتى الحلف بالطلاق وهو لغو جعل عقوبته الجلد، كما انه إشتط فى حرمة عادة تعاطى التبغ والتنباك وهى على أسوأ الفروض مكروهة، كما منع الإلتزام بالمذاهب والزم الناس بما يقرره هو [7] ويروى أن إمرأة حضرت إلى الشيخ موسى عقله وقالت له : أقض بما قاله الله ورسوله فأجابها بقوله : " إنى أقضى بالشورى والمنشورة". [8] وكانت منشورات المهدى مصدرا أساسيا للأحكام الشرعية وهى تمثل رؤية تلك الفترة للشريعة الإسلامية فى تفاعلها مع واقع حى تمتزج فيه الممارسات والمعتقدات غير الإسلامية لذلك لم يشترط التفقه فى العلم. و تذكر مصادر التاريخ أن الخليفة عبد الله ندب ستة عشر قاضيا للحكم بين الناس بموجب الكتاب والسنة ومنشورات المهدى، فقال أحدهم للخليفة : "أنا ياسيدى لا أعرف العلم" فقال له : "نحن لا نطالبك بالعلم ولكن المطلوب عندما تُقدم قضية أو مظلمة أن تتفقوا مع بعضكم وأن تحكموا فيها بالعدل". ويتساءل راوى الحادثة : " وأنا لا أدرى ولا المنجم يدرى من أين يأتى العدل المطلوب فى القضاء إذا لم يحكم القضاة بالكتاب والسنة». [9]

أعتقد أن قصة سجن الشيخ حسين بن الزهراء تذخر بالمعانى والعبر سواء

---

(6) المصدر السابق ص 60 – 61

(7) الصادق المهدى: فكر المهدية. (ب.ن.) 1979، ص 18 ـ 19.

(8) حسين سيد احمد المفتى، مصدر سابق . ص 133 – 134.

(9) المصدر السابق، ص 134، عن مكى شبيكة.

فى تفنيد إدعاء تطبيق الشريعة خلال عهد الخليفة أم فى فضح بعض مواقف العلماء (المثقفين) الانتهازية. تقول بعض المصادر: "أن الخليفة جمع القضاة بأم درمان وقال لهم أن القضايا التى فصل فيها الأمير يونس الدكيم وامراؤه بدنقلا لايعاد النظر فيها مطلقا، فعارضه الشيخ الحسين وقال مخاطبا الخليفة : "المال تأكله العيلة (المقصود العبيد) ونحن نحمل المسؤولية على اكتافنا ونقابل بها الله سبحانه وتعالى؟" وفى مساء اليوم المذكور ذهب القاضى الشيخ دفع الله الحلاوى إلى الخليفة وقال له إن الشيخ حسين قد ارتد بكلامه السابق . وفى صباح اليوم التالى أمر الخليفة بوضع الشيخ حسين تحت الحراسة بمراقبة الشيخ محمد ابراهيم عيد الدافع الكاتب بالمحاكم. وبعد صلاة الظهر فى الجامع إجتمع الخليفة بالقضاة وقال لهم : "ألم يرتد ود الزهراء معى بالأمس؟" فأجاب الجميع : "ارتد ارتد" فأمر الخليفة بسجن الشيخ حسين حتى مات بالسجن. وتقول أحد الروايات بأن أحدهم نفى التهمة فالتفت إليه الخليفة :" إذن فلتذهب معه إلى السجن لتعظه هناك." فارتبك القاضى وأظهر من الخوف والفزع مالا يعمله إلا الله وقال للخليفة : إنى تبت لله ولرسوله ، فقال الخليفة عفونا عنك . وعبر الشيخ حسين عن محنته : إنى أشكو إلى الله ظلم اخوانى العلماء ."[10] تمثل هذه الحادثة نموذجا سيئا لنوع الشريعة المطبقة وتعديات حكم الفرد واضطهاد العلماء.

يصعب علميا إثبات تطبيق الشريعة الإسلامية خلال تاريخ السودان، ولكن مهمة تأسيس عقل يبحث عن شرعية الاستمرارية والتاريخ وشرعية الحق المقدس فى تطبيق الشريعة راهناً، تقتضى أن يُصمم لهذا العقل تاريخه الموهوم والمتخيل . ورغم إدراك منظرو الحركة الإسلامية فى السودان لهذه الحقيقة ، حيث يقول الشيخ الترابى : " وظل إسلام شعب السودان مشوبا ببعض القصورات والأعراف الجاهلية وظل ولاؤهم موزعا بين القبيلة والطريقة الأجمع . وظل غالب تدينهم إجتماعيا مهما ساد فيهم الملوك المسلمون".[11]

---

(10) المصدر السابق، ص 147.

(11) حسن الترابى : الحركة الاسلامية فى السودان. التطور، المكسب والمنهج. الناشر معهد البحوث والدراسات الاجتماعية ، الخرطوم 1989 ص 18.

ويرى أن عدم عمق جذور الإسلام فى المجتمع السودانى ميزة إيجابية باعتبار أن فكر ونشاط الحركة الإسلامية السياسية لن تجد مقاومة كبيرة ويمكن البناء على أرض بكر لم تمزقها المذهبيات والصراعات الفقهية والدينية .
وتخلو كتب تاريخ السودان وكتابات الإسلاميين والإسلامويين(12) من أى إشارات لقيام دول إسلامية التشريع أو تقتدى بنموذج مجتمع المدينة فى عهد الرسول (ص) أو الخلافة الراشدة . فالحديث عن الدولة الإسلامية الأولى والثانية مجرد تصميم أيديولوجى وليس تأكيد تاريخ حقيقى والهدف واضح وهو الوصول إلى تبرير " الدولة الإسلامية الثالثة" القائمة الآن، لذلك فإن مثل هذه الكتابات عن تاريخ الدول الاسلامية فى السودان لم تظهر الا خلال السنوات العشر الماضية أو بتحديد أدق بعد إعلان قوانين سبتمبر 1983 والتى إعتبرها الإسلامويون بداية دولة اسلامية سودانية جديدة أمير المؤمنين فيها المشير النميرى والذى عقد له الإسلامويون البيعة .

أما فى كتابات الإسلاميين فنجد تطابقا مع فكرة تفاعل الإسلام مع الواقع المحلى ولا نعثر على ذلك التضخيم والمبالغة لدور إسلام سياسى ودولة اسلامية . يقول السيد محمد عثمان الميرغنى عن الجماعات الصوفية (الإسلام فى السودان لم يأت عن طريق الحكم ولكن نشرته هذه الجماعات الإسلامية عبر تاريخ السودان وللأسف هناك من ينكر هذا الدور ومؤخرا قرأت فى مجلة "الشهيد" موضوعا يزعم أن هذه الطرق تعرقل الحركة الإسلامية وأنها كانت سنداً للإستعمار وأعتقد أن ذلك راجع لأن الدعوات الجديدة المرتبطة بما يسمى حركات الثورة الإسلامية لاتجد قبولا شعبيا لأنها تتناقض مع منطق العقيدة).(13) وفى هذا الاطار يتحدث السيد الصادق المهدى عن إسلام إمتزج بما سبقه لذلك يحتاج حسب رؤيته المهدوية إلى

(12) أعنى بالاسلاموى السياسيين الذين يوظفون الدين الاسلامى، أما الاسلامي فهو كل مسلم يسعي إلى إعمال الفكر والسلوك الاسلامى واظهاره بين الناس فى المجتمع. لذا إطلقت صفة "الإسلاموي" في هذه الدراسة على فكر واعضاء الجبهة الإسلامية والقومية السودانية.

(13) عرفان نظام الدين : حوارات على مستوى القمة. منشورات المؤسسة العربية الاوروبية للصحافة والنشر (ب. ت) ص 398.

اصلاح: " فانتشر الإسلام فى السودان واستعرب أهله ولكن بقيت آثار تراثية واضحة المعالم . آثار ذات أصل نوبى مسيحى فى المناطق الشمالية والوسطى . وذات أصل بجاوى كوشى فى المناطق الشرقية وبعض المناطق الوسطى . وذات أصل زنجى نيلى فى سائر مناطق البلاد (....) ولقد راود كثير من مشايخ السودان وعلمائه فكرة حركة إصلاح دينى كبرى تطهر الإسلام مما علق به."[14] هذه صور واقعية عن تاريخ الإسلام فى السودان تختلف تماما عما تحاول الأيديولوجية الإسلاموية تسويقه هذه الأيام.

(14) الصادق المهدى، مصدر سابق، ص 7 ـ 8.

تطور حركة الإسلام السياسى المنظم

بسبب الخصوصية التى تميز الإسلام فى السودان بالذات دور الطرق والجماعات الصوفية فى المجتمع السودانى ، تواجه الباحث فى موضوع الإسلام السياسى إشكالية تحديد مايمكن أن يسمى حركة إسلامية سياسية ممثلة لهذا المفهوم طالما تعمل الطوائف الدينية أيضا كأحزاب سياسية يفترض أن تصنف ضمن حركات الإسلام السياسى . ولكن نجد من جانب آخر معايير محددة لاكتساب هذه الصفة وضعتها حركة الإسلام السياسى المنظمة نفسها لإستبعاد مثل هذه التنظيمات التى تنافسها فى خطابها الدينى وجمهورها الممكن. قد تتقدم خطوة نحو التحديد بتبنى تعريف أولى يقدمه أحد ممثلى هذا التيار حين يقول : " نحن نقصد بالحركات الإسلامية التنظيمات المتعددة المنتسبة للإسلام ، والتى تعمل فى ميدان العمل الإسلامى فى إطار نظرة شمولية للحياة البشرية، وتجاهد لإعادة صياغتها لتنسجم مع توجهات الإسلام ، وتتطلع إلى إحداث النهضة الشاملة للشعوب الإسلامية، منفردة ومجتمعة ، من خلال هذا المنظور الإسلامى ، وتحاول التأثير فى كل نواحى حياة المجتمع من أجل إصلاحها وإعادة تشكيلها وفق المبادىء الإسلامية . أما الحركات التى لا تتبنى هذه النظرة الشمولية وتحصر اهتمامها فى بعض جوانب حياة المجتمع فلا تدخل ضمن المحاور الاساسية لبحثنا ".[15]

ولذلك يكتب أمثال هذا الباحث عن حركة الاخوان المسلمين ، وحزب التحرير الإسلامى ، وجماعة التكفير والهجرة (جماعة المسلمين) وحركة الجهاد، ويرى أنه رغم إختلاف الأساليب والوسائل والأولويات فإنها متفقة على شمولية الإسلام لكل جوانب الحياة وتسعى إلى إعادة بناء المجتمع الإسلامى فى إطار إسلامى شامل . ومثل هذا الهدف لايحققه أيضا إلا نظام شمولى Totalitarian ومن هنا مصدر فكرة الحاكمية لله أو التطبيق الكامل

(15) عبد الله أبو عزة : «نحو حركة إسلامية علنية وسلمية» فى كتاب عبد الله النفيسى(تحرير) . سبق ذكره، ص 179.

لشرع الله ، مع اختلاف درجة التطرف خلال الوصول لذلك الهدف وغالبا ماتكون الوسيلة أو المسلك تكتيكيا أو مرحلياً.

وحسب هذا التعريف نستبعد أحزاب الطرق الصوفية ونفضل هذا الإستبعاد لأن هذه الأحزاب لم تدع أنها تقدم تصوراً شاملاً لتغيير المجتمع السودانى إسلاميا، لذلك لم تحاول حين حكمت فرض الشرعية الإسلامية رغم تدينها الشديد. والسبب ببساطة إرتباطها بالواقع المحلى الحى ولا تعتمد مثلا على إستيراد أفكار المودودى أو البنا أو الخمينى. وحتى حينما تتسرب بعض شعارات الإسلامويين إلى أدبياتها مثل: "الإسلام دين ودولة"، فهى تفهم ذلك بمعنى عدم وجود تعارض بين التشريعات القائمة وبين الشريعة الإسلامية. وفى الفترة الأخيرة نجد لدى هذه الأحزاب تصورات مختلفة للحل الإسلامى، مثل الجمهورية الإسلامية عند الختمية والاتحادى الديمقراطى أو نهج الصحوة عند الانصار وحزب الأمة. وفى المنظورين لم تتخل هذه الجماعات الصوفية الأصل هذه عن التسامح الدينى والثقافى الذى ميز علاقات السودانيين طوال الزمن . وكانت الحركة الإسلاموية السودانية تضع باستمرار ظروف السودان وتركيبته الاجتماعية والتاريخية والثقافية والنفسية فى اعتبارها حين دخلت العمل السياسى فى بداية الخمسينيات وحتى المصالحة مع النميرى عام *1978*، بالذات فى تعاملها مع الأحزاب الطائفية – كما تسميها الآن . لم تصطدم عند نشأتها الاولى بالطائفية بل على العكس تحالفت مع حزبى الأمة والاتحاديين مرات عديدة ، ولكنها اليوم تهاجم نفس الممارسات والأفكار الطائفية التى سكتت عنها طوال ربع قرن.

يمكن القول بأن كل مميزات الحركة الإسلاموية والتى تعجب بها الحركات الأخرى فى الوطن العربى ترجع إلى سودانية الحركة وليس لقوة أو تجدد إسلاميتها. فقد أستفاد الإسلامويون من ديمقراطية السودانيين «الفطرية» التى نتجت عن علاقات إجتماعية وإنسانية رائعة سببها بساطة المجتمع السودانى وخلفيته العشائرية والقبلية التى صاحبتها علاقات تسامح وتكافل انعكست على العمل السياسى. ولكن الأحداث الأخيرة وعلى

رأسها انقلاب 30 يونيو (حزيران) 1989 اثبتت شذوذ الإسلامويين سواء فى طريقة الاستيلاء على السلطة أو فى الممارسات التى انتهجتها الحركة فى تثبيت سلطتها، مثال ذلك إدخال التعذيب وبيوت الأشباح والفصل التعسفى الجماعى والإعدامات السريعة والإغتيالات فى السجون... الخ. يعترف زعيم الحركة الإسلاموية السودانية الشيخ حسن الترابى صراحة بالعلاقة الجدلية أو التأثير والتأثر المتبادل بين الحركة والواقع السودانى ولذلك يغلب البعد المحلى لحركته على العالمى سواء فى رؤيتها أو تطورها، يقول :

"كان إنبعاث الحركة الإسلامية فى السودان لمنتصف القرن الميلادى العشرين قدراً من الله مقدوراً لتجديد أمر الدين ، وظاهرة استفزتها غازية العقائد الأجنبية فكانت إستجابة لتحدياتها وأمدتها روافد الصحوة الإسلامية فكانت تجاوباً مع دواعيها. ولئن كان ذلك كذلك فإن سيرة الحركة من بعد واجتهاداتها ومجاهداتها إنما تطورت إنفعالاً بالواقع السودانى وفعلا فيه . فمهما كانت تعبر عن معانى الدين الأزلية وتمثل وجوه تجلياته العالمية ، جاءت خصائصها تحمل شيئا من مادة التراب السودانى ، وتطوراتها توازى أطوار التاريخ الاجتماعى والثقافى والسياسى لبيئة الحياة العامة بالسودان منذ إنتصاف القرن الميلادى المعاصر." [16]

ويواصل الشيخ تحليله الإجتماعى الذى يقترب كثيرا من التفسير المادى للأفكار وكأنه ينهل من علم إجتماع المعرفة الذى يفسر نشوء وتطور الأفكار والحركات على ضوء الواقع والعلاقات الإجتماعية . وليس كما يقول التفكير المثالى (والذى يشمل الفكر الدينى) وينتمى له الشيخ الترابى، حيث الواقع انعكاس للفكر وليس العكس . وهنا يقول المفكرون الإسلاميون من غير المسيسين والمعلمنين (Secularized)" أن التاريخ البشرى هو تحقيق المشيئة الربانية من خلال الفاعلية المتاحة للإنسان فى الأرض بقدر من الله وبحسب سنن معينة يجرى الله بها قدره فى الحياة الدنيا". [17] وبينما يرى

---

(16) حسن الترابى ، مصدر سابق، ص 23

(17) محمد قطب : حول التفسير الاسلامى للتاريخ.. الناشر المجموعة الاعلامية، جدة، الطبعة الثالثة(ب. ت) ص 13.

الترابى "أن الحركة لا تفهم إلا فى سياقاتها المكانية من ظروف السودان" كما أن تطورات الحركة يجب أن توصل بالمعالم العامة فى تاريخ السودان الحديث ، لتدرج الحركة فى إطار من تحولات السودان . فيرى كيف كان وقع الحياة عليها ووقعها على الحياة عامة برؤية أتم ، ويسلك منهاجها فى إطار من تطوراته فتقوم حكمته ونسبته لأحكام الدين منزلة على أحكام الواقع المعين فى السودان"[18]

ساعدت ظروف السودان التاريخية فى تطور أو كسب الحركة الإسلاموية السودانية والتى حظيت بأهمية وتقدير بين الحركات المماثلة فى الوطن العربى رغم تأخر ظهورها زمنيا وهامشية وجودها جغرافيا . ويبدى الإسلامويون العرب إعجابهم الزائد بالحركة السودانية، يعبر الشيخ الغنوشى عن التفاعل مع التجربة والتقدير بقوله : "..وهى محاولة من داخل الحركة الإسلامية السنية لتجاوز الرؤية المعاصرة للسلفية ، وإقامة نوع آخر بين السلفية الأصولية وبين الواقع الحضارى المعاصر . فقد كان للتجربة السودانية تأثير فعال فى تطوير الجماعة الإسلامية فى تونس، على المستوى الأصولى والإجتماعى ، وعلى المستوى الطلابى ".[19] ويقول كاتب آخر:-

"ولاشك فى أن تجارب الحركة الإسلامية السودانية وماتمر فيه من أحداث وما تحققه من تطوير سيكون ذا فائدة محققة للحركات الإسلامية الأخرى فى مستقبل جهادها (...) وستكون ذخرا للحركات الإسلامية الأخرى وقدوة صالحة يقتدى بها".[20] ويجد النفيسى الحركة الإسلاموية السودانية ممثلة فى "الجبهة الإسلامية القومية" ويقارنها مع حركة "الاخوان المسلمون" المصرية ويحمد لها التفوق والنجاح، وبالتأكيد لأسباب براجماتية بحتة ولأنها حققت النجاح بغض النظر عن الوسائل والأساليب. فقد انتقلت - فى نظره - إلى حركة جماهيرية مستفيدة من صيغة جبهوية مرنة كما أسست شبكة من

(18) حسن الترابى، مصدر سابق، ص 23 ـ 24.

(19) تعقيب راشد الغنوشى فى كتاب «ندوة الحركات الاسلامية المعاصرة فى الوطن العربي»مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987 ص 305.

(20) محمود أبو السعود : «مشكلة المدلولات والقيادات» فى كتاب عبد الله النفيسي،مصدر سابق ، ص 37

العلاقات السياسية مع أنظمة سياسية متباينة فى مناهجها وخطوطها ، ومن ميزاتها عند الكاتب :«نظرا لسيادة المنهجية الجبهوية التفاوضية المرنة إستطاعت الحركة فى السودان أن تستفيد من خبرات أتباعها ومشايعيها وأن تصقل مواهبهم الادارية والتجارية والاعلامية والسياسية عبر استحداث الأطر والصيغ الحركية التنظيمية التى تتكفل (...) ومن الجهة المقابلة نجد أن جماعة الاخوان فى مصر قد بدأت تفقد عددا كبيرا من أهل الكفاية والإختصاص وكذلك من الجمهور ".[21] وهكذا تكسب "الجبهة القومية" الاعجاب بسبب نجاحها فقط دون مناقشة مضمون الدعوة واتساقها مع المبادىء الإسلامية وبالذات فى أخلاقية العمل السياسى . وهذا يفسر سكوت الحركات الإسلاموية فى الوطن العربى عن إدانة الممارسات الحالية للجبهة فى السودان التى ترفضها حين تتعرض لها هذه الحركات من الأنظمة الحاكمة فى بلادها.

الحركة الإسلاموية السودانية أقل حجما بكثير مما تبدو فى ظاهرها ، وأكثر سطحية وفقراً فى فكرها مما تدعى وهذا أمر دليله بسيط -إذ يظهر فى الضعف الكمى والكيفى لانتاجها الثقافى والفكرى لا الحركى أو التنظيمى . فقد دخلت الحركة السودان متأخرة بسبب وجود أحزاب دينية التوجه وأقرب إلى الإسلام الشعبى والصوفية لذلك كانت لهذه الاحزاب شعبية واسعة ولم تتجرأ حركة "الأخوان المسلمون" فى السودان على مواجهتها أثناء صعود الحركة الوطنية وفى فترة مابعد الإستقلال ، ولم تستطع الحركة الإسلاموية الإنتشار وسط الجماهير التى بقيت على ولاءاتها التقليدية حتى اليوم. وكانت ملاحظة الحسينى صحيحة تماما حين تساءل عن سبب تأخر دخول الحركة فى السودان رغم قربه من مصر ، بينما دخلت الحركة منذ الثلاثينيات كلا من سوريا وفلسطين ولبنان[22] وأرجع أحد الباحثين الاسلامويين ذلك لإنفراد الإنجليز بالسودان وإبعاده عن أى تأثير مصرى ،

(21) المصدر السابق ، ص 254 - 257.

(22) اسحق موسى الحسينى : الاخوان المسلمون كبرى الحركات الاسلامية، دار بيروت للطباعة والنشر، 1952 ، ص 135.

ولكن هذا ليس سببا مقنعا فقد وصلت السودان - رغم كل القيود التى فرضها الإنجليز - تأثيرات فكرية وسياسية عديدة أخرى منذ العشرينات أوقفتها مؤقتا ثورة 1924 ولكنها تواصلت مع محدوديتها حتى قيام مؤتمر الخريجين.[23]

يختلف " الأخوان المسلمون " السودانيون حول تحديد نشأة الحركة وتحقيب تطور الحركة. إذ يقسم مكى تاريخ الحركة كمايلى : بناء الحركة (44 ـ 1954)ثم تطور حركة "الاخوان المسلمون" (56 1958) وفترة (58 1969) وأخيرا الحركة الإسلامية (69 ـ 1985) وتتضمن الحقبة الأخيرة فترة 69 ـ 1972 أى من إنقلاب مايو وحتى تصفية الشيوعيين وتدشين الخط الغربى، ثم فترة 73 1977 يلى ذلك حقبة يسميها : "من خندق المقاومة الى مركز المشاركة" وهى فترة 77 ـ 1985 أى مابعد المصالحة مع النميرى وتطبيق قوانين سبتمبر حتى انتفاضة ابريل 1985.[24] أما الترابى فيقسم معالم سيرة الحركة إلى مراحل تبدأ من عام 1949 وهى : عهد التكوين (49 ـ 1955) عهد الظهور الأول (56 ـ 1959) وعهد الكمون الأول (59 ـ 1964) وعهد الخروج العام (64 ـ 1969) عهد المجاهدة والنمو (69 ـ 1977) وعهد المصالحة والتطور من 77 حتى 1984.[25] ولأسباب علمية ومنهجية تقسم هذه الدراسة تاريخ الحركة إلى :

أولا ، مرحلة النشأة والتكوين من 1946 وحتى 1957 أى بعد الاستقلال. ثانيا، مرحلة التطور والانتشار منذ انقلاب عبود 1958 وحتى ثورة اكتوبر 1964 والديمقراطية الثانية ، وأخيرا من انقلاب النميرى 1969 وحتى انقلاب البشير 1989 وهى مرحلة التمكن والانقضاض على السلطة.

---

(23) حسن مكى محمد أحمد : حركة الاخوان المسلمين فى السودان 1944 ـ 1969، معهد الدراسات الافريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، 1982، ص 2.

(24) المصدر السابق ، بالاضافة للجزء الثانى : «الحركة الاسلامية فى السودان 69 ـ 1985، تاريخها وخطابها السياسى»، الخرطوم : معهد البحوث والدراسات الاجتماعية وبيت المعرفة للانتاج الثقافى، 1990م

(25) حسن الترابى ، مصدر سابق ، ص 24 – 32.

أ- مرحلة النشأة والتكوين (46- 1957)

الاختلاف حول تاريخ دخول حركة الإسلام السياسى للسودان دليل على العلاقة الملتبسة بين الدين الدينى والدين السياسى فى السودان بمعنى تداخل الحدود بين تنظيم حزبى دينى وبين دعوة دينية تريد زيادة تفقه الناس فى دينهم. يضاف إلى ذلك أن المسلمين السودانيين أغلبهم ينتمون إلى طرق صوفية عديدة. من هنا كان عدم قبول حركة الاسلام السياسى جماهيريا وتركيزها على المحيط الطلابى . ويرجع أحد المؤرخين دخول أول رافد للحركة إلى السودان لعام 1944 مع زيارة الأستاذين صلاح عبد السيد .جمال الدين السنهورى ، و اللذان خطبا فى نادى الخريجين داعين لنصرة الاخوان المسلمين، وتحمس بعض الحاضرين مما أدى إلى تكوين أول لجنة للاخوان المسلمين برئاسة ابراهيم المفتى وبدوى مصطفى كنائب للرئيس وعلى طالب الله سكرتيرا وحسب رأى الأخير لم تكن اللجنة فعالة ويعتبرها مجرد محاولة من الأشقاء لاحتواء الحركة القادمة من مصر .[26] ولكن يبدو أنه قد تشكلت بعض الأسر الاخوانية ولذلك فقد أرسل المركز العام للاخوان المسلمين فى اكتوبر 1946 اثنين من قادته: عبد الحكيم عابدين السكرتير العام لتنظيم الاخوان المسلمين وجمال الدين السنهورى . وتم بالفعل إنشاء عدد من الشعب وتجنيد الكثيرين ولكن لم يكن الانجاز مؤثرا لأن " غياب الفكر التنظيمى السليم أدى إلى ضياع هذا المجهود، الذى لم يجد المتابعة والتسيير اللازميين ، إذ فتح الشعبة لم يعن إلا الخطب والهاب الحماس وتسجيل المنفعلين ثم إعلان الشعبة والارتحال ، ثم لا يبق فى الاذهان إلا ذكريات المناسبة".[27]

يتضح من هذا مدى عفوية الحركة لذلك لم تضرب بجذورها فى الواقع السودانى وانحسرت بين جدران دور التعليم كرد فعل للتيار اليسارى

(26) حسن مكى، مصدر سابق ، ص 3 ـ4.

(27) المصدر السابق، ص 4 ـ 5.

الطلابي المتنامى مع صعود الحركة الوطنية فى نهاية الأربعينات ، يكتب الترابى عن فترة التكوين : " نشأت الحركة من عناصر تائبة إلى الدين - من بعد ماغشيت بعضهم غاشية الشيوعية ، واستفزت بعضهم أطروحاتها السافرة فى تحدى الدين عقيدة وخلقا ، وأثارت آخرين غلبة التصورات والأنماط الحياتية التى فرضها التعليم النظامى الذى يسوسه الإنجليز . فنبتت النواة الأولى للحركة فى صميم البيئة الطلابية بجامعة الخرطوم وفروعها فى المدارس الثانوية ".[28] ويتحدث عن رافد شعبى ضعيف التأثير ومحدود " قام فرعاً لحركة الاخوان المسلمين المصرية، عبأته زيارات من دعاتهم الذين وفدوا فى سياق تحرك مصر عامة نحو السودان ووجدوا قبولا خاصا فى الدوائر التى كانت أميل للإتحاد مع مصر، وقد تعزز المدد المصرى بالطلاب السودانيين الذين هاجروا إلى مصر للتعليم واتصلوا بحركة الاخوان المسلمين ، ولكنهم لدى عودتهم كانوا أقرب إلى الحركة الطلابية منهم إلى الحركة الشعبية الإسلامية فى السودان.[29]

وجود حركتين : شعبية وطلابية ، أو إتحادية وإستقلالية يكشف عن التسييس الزائد ، والا انعدم منطقيا إختلافهما بسبب أصل الإسلام الواحد . ويدرك الترابى معرفيا هذا الشقاق ولكن يريد تجاوزه عمليا عن طريق مهارة اللغة فقط ، إذ يقول : " وكانت هاتان الحركتان المتوازيتان تتصلان ولا تتحدان " ! ولكن فى الواقع فقد دخلت الحركة الإسلاموية السودانية ميدان الصراع السياسى وفى فترة ماقبل الاستقلال والتى تعتبر من أخصب أزمنة التاريخ السودانى المعاصر وكان أثر تلك الفترة واضحا على بدايات الحركة بالذات النقاش حول تقرير المصير والمواقف من الاتحاد مع مصر أو الاستقلال التام. ورغم أن المؤرخين والمنظرين الإسلامويين يحاولون تجاوز شرح خلافات وتيارات تلك الفترة فقد شهدت صراعا كان يمكن أن يتطور ايجابيا لولا إنتصار التيار السياسوى الحركى على التيار الفكرى . وهذه ظاهرة نجد مثيلها عند الاتحاديين ايضا فى تلك الفترة حيث هزم الحركيون

---

(28) حسن الترابى، مصدر سابق ، ص 24.

(29) نفس المصدر السابق.

بقيادة الأزهرى الفكريين بقيادة احمد خير . واعتقد أن السودان خسر امكانية قيام حركة إسلامية تقدمية لولا إنقلاب مؤتمر العيد عام 1954 والذى كرس خط الاخوان المسلمين الرجعى والمناور حتى اليوم.

تأثرت مجموعة من الطلاب الإسلاميين بأفكار التحرر والاستقلال والمساواة التى سادت العالم بعد الحرب الكونية الثانية ، وفى مارس 1949 كلف بابكر كرار ، محمد يوسف بكتابة مذكرة تعريفية باسم «حركة التحرير الإسلامى» تم إستخلاصها من مقدمة كتاب (حياة محمد) لمحمد حسين هيكل.[30] وتميزت الحركة بدعوتها للأفكار الإشتراكية وفى إجتماع هام فى أغسطس 1953 حددت الحركة خطها الفكرى والسياسى حيث وصف المجتمعون أنفسهم بأنهم : "حركة تحرير وليس أخوان مسلمين ومنحازون للعمال والطلاب والفلاحين . وأقر الاجتماع إعداد رسالة عن التجنيد وأخرى عن الأرض لمن يفلحها وثالثة عن تأميم مرافق الإنتاج".[31] ويتضح من كتابة هذه الفترة بواسطة إسلاموى " الجبهة القومية " فيما بعد أن هذا الاتجاه تعرض لكثير من الهجوم والتشويه . يقول مكى- احد مؤرخى الجبهة - عن هذه الفترة : " لقد كانت هذه الأيام ، من الأيام الحرجة فى عمر الحركة. حيث أخذت تتصادم الثقافات وتتباين الرؤى وبدأت العضوية تسمع لأول مرة شعارات جديدة عن الإسلام والذى جاء أساسا للجوعى والمستضعفين والذين يقع الظلم عليهم عموديا ، حسب الاصطلاح الشائع حينها. مما شوش على الذين دخلوا على الحركة من باب أنها حركة تربوية تقوم على تزكية النفس والايثار والتضحية وتجويد العبادة " .[32]

من جهة أخرى كان هناك تيار حركة الاخوان الجماهيري الذى يقوده على طالب الله وكان امتدادا لحركة الاخوان المسلمين بمصر . وتقول بعض المصادر أن طالب الله تسلم خطابا من حسن البنا يزف إليه تعيينه مراقبا عاما

(30) حسن مكى ، مصدر سابق، ص 14

(31) المصدر السابق 19 . ليس مصادفة أن يكون قادة هذا الاتجاه بابكر كرار وعبد الله زكريا من المقربين للقيادة الليبية أثناء كتابة (الكتاب الأخضر) والذى يتحدث عن طريق ثالث للانسانية يقوم على اسلام ذى توجه اشتراكى.

(32) نفس المصدر ، ص 20 - 21.

للاخوان المسلمين بالسودان وعضوا بالهيئة التأسيسية العامة للاخوان بالقاهرة ، وهكذا إستمد أمير جماعة الاخوان شرعيته من مصر لا السودان.[33] وتمكن طالب الله من فتح دار للإخوان المسلمين عام 1953 عرفت فيما بعد بالمركز العام للاخوان المسلمين . ودعم هذا التيار رافد من مصر يمثله الطلاب الدارسين هناك . فقد كان جمال الدين السنهوري أول من تم تجنيده من الطلاب السودانيين ثم صادق عبد الله عبد الماجد وكمال مدنى بالإضافة لمحمد زيادة حمور وجبره عبد الرحمن كرواد لحلقة سيد قطب الفكرية ثم تبلورت اخوانية الأولين بالإضافة لمحمد الخير عبد القادر. ووجدوا تشجيعا من السلطات المصرية حتى بعد قيام الثورة، وذلك باصدار مجلة (السودان الحديث) برئاسة السنهورى ومشاركة صادق عبد الله ومساهمة سيد قطب.[34] وعند عودة أفراد هذا التيار إلى الوطن نشب صراع مع حركة التحرير الإسلامي .

يختزل الترابى جوهر الصراع على وجود مجموعتين واحدة محلية وأخرى متأثرة بالتيار المصرى، وإنتهى الصراع حسب تحليله بإنتصار الاتجاه المحلى، معللا ذلك : "لكن إنقطاع المد الاخوانى من مصر بما اعترى الحركة من ابتلاء هناك، وقوة الخريجين الصاعدة فى قيادة المجتمع السياسى فى سودان الاستقلال، والصلابة النسبية لحركة الطلاب مقيسة بالتيار العفوى الذى بنته دعوة الاخوان المصريين فى السودان - أمور تناصرت لتجعل للمنظومة التى نشأت فى الجامعة وراثة الحركة الإسلامية فى السودان، وحول محورها إنبنى تاريخ الحركة اللاحق، فامتدت فروعها وتأسست أركانها بمؤتمر جامع عام 1954"[35] هذا تحليل تبسيطى، فالصراع بين خطين فكريين ومنهجين، لأن التيار الذى انتصر لم يكن محليا إلا فى وجوده الجغرافى كما أنه احتوى على أعداد كبيرة من الدارسين فى مصر كذلك ساعده "الاخوان" المصريون الموجودون فى السودان (مثل الأساتذة المنتدبين والهاربين من مصر فيما

(33) المصدر السابق، ص 8.

(34) المصدر السابق، ص 10 ـ 12.

(35) حسن الترابى ، مصدر سابق، ص 24 ـ 25.

بعد). ويعبر الترابى صراحة عن الأثر المصرى الفكرى ويرى أن الحركة فى هذه المرحلة كانت " أقرب إلى أن تكون عالة فى زادها الفكرى والتنظيمى على الخارج، وكانت تتناول غالب أدبها من كتب الأخوان المسلمين فى مصر أو كتب المودودى، كذلك كانت أشكال التنظيم البسيطة السائدة فيها هى تقريبا من التجارب التنظيمية فى مصر."[36] وتكشف نتائج مؤتمر العيد عن إنتصار الخط المحافظ والانتهازى على المجددين والمخلصين .

انعقد المؤتمر فى الحادى والعشرين من أغسطس *1954* ولم يحضره على طالب الله وبابكر كرار، وإنتهى المؤتمر إلى عدد من القرارات أهمها: إختيار إسم "الاخوان المسلمون"، تأكيد استقلال الدعوة وعدم إرتباطها بالأحزاب مع خلق كيان خاص للدعوة، علنية الدعوة، الاهتمام بقضية الدستور، إقصاء على طالب الله وتكوين مجلس تسيير يكون مسؤولا عن حركة الدعوة فى كل أنحاء السودان.[37] واتخذ المؤتمر خطا توفيقيا رماديا يهدف إلى جمع المتناقضات والحلول الوسط التى تضمن وحدة هى أقرب إلى إيمان العجائز بتجنب التساؤل والإختلاف والتنوع داخل الحركة ، ويقول أحد مؤرخى الحركة عن الخط الذى إنتصر: "ويلاحظ هنا رغماً من أن الحركة قد إنتهت إلى صيغة الأخوان المسلمين إلا أنها أنهت الإرتباط العضوى بمصر، ذلك الإرتباط الذى مثلته مدرسة على طالب الله الجماهيرية، كما أنها رفضت صيغة رواد حركة التحرير أى مطلق إستقلالية الحركة مما قد يؤدى إلى انعزاليتها وصيرورتها إلى تجمع محلى محدود الحركة والفكر."[38] رفض أنصار حركة التحرير قرارات المؤتمر وكونوا «الجماعة الإسلامية» وهى بالفعل حركة فكرية إسلامية مجتهدة وتجديدية تختلف عن حركة "الاخوان المسلمون" التى تعتمد على التجييش ومخاطبة عواطف الجماهير دون عقولهم حتى ولو كانت عضويتها من المتعلمين والجامعيين . هذه الفترة تمثل نقطة تحول فى مجمل العمل الاسلامى أنتهى بسيادة الإسلاموية سياسة وسلوكا وتفكيرا.

(36) نفس المصدر ، ص25.

(37) حسن مكى ، مصدر سابق، ص 26.

(38) المصدر السابق، ص26.

يكتب أحد مؤرخى الأخوان المسلمين عن «الجماعة الإسلامية» محاولا أن يعدد مايسميه " مآخذ الإسلاميين على بابكر كرار وجماعته " [39] فيأخذ عليها أنها "إندفعت فى العمل السياسى دون أن تحكمه بالقواعد الفقهية السلفية" بينما فى الوقت الحاضر تفتخر "الجبهة الإسلامية القومية" - امتداد الأخوان المسلمين ، بتجديدها المستمر ورفضها للسلفية . وكان تجديد "الجماعة الإسلامية" فكريا ويتناول قضايا جوهرية ، بينما تجديد " الجبهة" الآن حركيا وتنظيميا يبحث عن أسهل الطرق للوصول إلى السلطة. ويردد الاسلامويون صفة " شيوعيو إسلام" لتشويه سمعة «الجماعة الاسلامية» - حسب فهمهم - وسط الجماهير . ودليلهم على هذه التوجهات ، كما يظهر من بعض المآخذ المتكررة، أن بابكر كرار رغم انه إستمد وضعيته الاسلامية من خلال صراعه مع الشيوعيين ، إلا أنه التقى بهم فى مواقف مختلفة أبرزها معارضته لقانون النشاط الهدام "وتوقيعه على مذكرة تقول : " إن إصدار قانون جديد تحت ستار محاربة الشيوعية وحدها أو أى ستار آخر سيكون قيدا على حريات المواطنين ، وسيحول دون قيام الجو الحر المحايد، ويكون سلاحا للضغط على السودانيين للتنازل عن استقلالهم وسيادتهم القومية". [40] ويظهر هذا النقد موقفين متناقضين من قضية الديمقراطية وحقوق الانسان وشعار : الحرية لنا ولسوانا . فالاخوان المسلمون يهمهم فقط محاربة الشيوعية وغالبا بالقانون والقمع وليس الحوار. ومن المآخذ على «الجماعة الاسلامية» تأييدها لجمال عبد الناصر والاشتراكية العربية ! والمشاركة فى مؤتمرات التضامن الأفرو- آسيوى ، وإدانة أحداث الجامعة فى نوفمبر 1968 حين هاجم " الاخوان المسلمون " عرضا للفنون الشعبية. ودعا دستور " الجماعة " إلى الغاء النظام الرأسمالى وتحويل وسائل الانتاج والتوزيع إلى ملكية جماعية. والحركة ضد التوسع فى التسلح العسكرى لأنه يعرض البلاد الى خطر الدكتاتوريات العسكرية ويجرد وجود الشعب من

---

(39) المصدر السابق، ص 33 والمعلومات التالية من نفس المصدر.

(40) المصدر السابق، 33 مأخوذ عن كتاب اليسار فى عشر سنوات ص 77.

روح الجندية والجهاد.[41] هذه هي عيوب "الجماعة" حسب رؤية الاسلامويين.

يعترف الإسلامويون السودانيون بتقدمية وعمق فكر الجماعة الإسلامية :
"ورغما من أن الجماعة، إستطاعت أن تقيم أبنيتها الفكرية فى فترة متقدمة نسبيا ، وكان لها رأى فى كل قضية ، إلا أنها ظلت حبيسة الإطار النظرى وعجزت أن تكتسب الجماهير".[42] ويرجعون ذلك إلى ذاتية وصفوية القيادة والبرنامج الذى حاول المزاوجة بين الإسلام والماركسية وسوء تقديرهم لقوة تأثير التيار المصرى . ولكن هذه ليست الأسباب الجوهرية ، إذ أن تبنى "الأخوان المسلمون" لبرنامج غامض ولكن قادر على تحريك الجماهير وكسب الأحزاب الأخرى، فتح المجال أمام صعود الجناح المحافظ والإنتهازى فى الحركة الاسلاموية السودانية. ولسوء حظ السودان والحركة الاسلامية أن ساد هذا الجناح غير المبدئى والذى تمكن مرتين من إبعاد وجود تيار إسلامى مستنير داخل الإسلام السياسى فى السودان المرة الأولى حين أقصى حركة "التحرير الإسلامى" عن قيادة الحركة الإسلامية والثانية حين أعدم الأستاذ محمود محمد طه وأوقف إمكانية إثراء الحركة والإسلام عموما بأفكار جريئة جديدة ومتقدمة. فـ"الجبهة الإسلامية القومية" الآن نتاج هذا الصراع الذى كسبته على صعيدين : سياسى وفكرى ، وساد داخلها أسوأ مافى السياسة من مراوغة وتآمر وإنتهازية ، وأدنى مافى الفكر من مغالطات وتجهيل وإرهاب . لذلك مانجادله ونحاربه الآن فى الساحة السياسية والفكرية ليس الفكر أو الحركة الإسلامية حصرا ولكن نقف ضد تيار يشابه فى التاريخ الإسلامى إنتصار معاوية والأمويين على علىّ والحسين والراشدين.

لازمت العفوية وعدم الأصالة الفكرية الحركة الإسلاموية منذ مؤتمر 1954 حتى اليوم ، لذلك من الطبيعى أن نجد أن العطاء الفكري يقل دائما فى الإنتشار عن الكسب الحركى والتنظيمى . ويعود ذلك فى بعض جوانبه إلى أن الحركة كانت فى كثير من الأحيان مجرد رد فعل ضد الحركة الشيوعية

(41) حسن مكى ، مصدر سابق، ص 3 ـ 34.

(42) المصدر السابق ، ص 34.

والأفكار الشيوعية والاشتراكية والآن العلمانية - كما تقول ، وكان ذلك على حساب التأصيل والتأسيس الفكرى المتميز ، والتربية الفكرية والعقلانية ولكن العمل السياسى الآنى والإنفعالى سد عليها هذه الآفاق .
ويقر الإسلامويون - مع التبرير اللازم - بهذه الحقيقة، إذ يقول الترابى : "إن المنافسة التى كابدتها الحركة الإسلامية الناشئة فى البيئة الطلابية إنما كانت أساسا مع الحركة الشيوعية ، بل يمكن القول بأن الحركة نشأت تحت وطأة الإستفزاز والضغط الشيوعى الأكبر ، ولذلك اضطرت بعامل المقابلة ورد الفعل أن تأخذ عنها بعض التجارب التنظيمية والوسائل الحركية"[43] ويضيف مؤكدا عدم أصالة الحركة ويرجع ذلك لظروف النشأة ولكن ذلك أصبح سمة وجود وتطور للحركة ، يقول : " هكذا كان المدد الفكرى والنموذج التنظيمى والمنهاج الحركى بغالبها واردة على الحركة الإسلامية الناشئة من خارج السودان أو من خارج تجربتها ، وكانت تلك سمة ضرورية لحركةناشئة. "[44]

تجاذب الحركة الإسلاموية من البداية إتجاهان لأسلوب العمل ، الأول ينادي بالإعداد الروحى والتربوى قبل أداء أى مهام سياسية ، والآخر سمى تيار الشمول ومصاحبة التعبير السياسى للمناشط الأخرى.[45] الأول قريب من حركة الأخوان المسلمين المصرية عندما أنشأها حسن البنا فى نهاية العشرينات والتى ركزت على نشر الدعوة إلى الأخلاق الفاضلة ومحاربة المنكرات . أما فى السودان فقد إنتصر الاتجاه الثانى الذى يفضل التركيز على العمل السياسى وقد يكون لظروف العمل الوطنى العام قبل الإستقلال وبعده، أثره الواضح على الحركة، ولكن غلبة التسييس المتزايد. أضعفت باستمرار الجوانب التربوية والفكرية. وهذا الاتجاه هو الذى افضى إلى تطبيق متسرع لقوانين سبتمبر 1983 دون تمهيد تربوى وفكرى للمجتمع ، ويسخر الترابى من الاتجاه التربوي : "... كذلك لا مجال فى سياق دين التوحيد

(43) حسن الترابى، مصدر سابق، ص25.
(44) نفس المصدر والصفحة.
(45) حسن مكى، مصدر سابق، ص16.

للمراء البعيد فى خيار تقديم التربية الأخلاقية الإجتماعية بسياسة الدعوة أو الإصلاح التنفيذى المباشر بقوة السلطان، متى تمكنت منها حركة الإسلام . أما أكثر الذين ينادون بالتربية دون القانون بحجة التمهيد والتوفيق فإنما يريدون تجريد حافز القرآن من الإستنفار بوازع السلطان وعزل الدين عن الحكم ولا خير فى تربية مزعومة تعطل الحكم بما أنزل الله . "(46)

من مظاهر تضخم السياسى فى الحركة الإسلاموية السودانية تبنى الحركة لقضية الدستور الإسلامى وجعلتها محور كل نشاطها. هذه القضية التى استنزفت طاقات القوى السياسية والفكر السودانى لسنوات عديدة على حساب قضايا مثل التنمية والوحدة الوطنية والتعددية الثقافية والتعليم . وهذا فرق أساسى بينها وبين الجماعة الإسلامية (حركة التحرير الإسلامى) التى إهتمت كثيرا – فى برنامجها – بالتنمية والعدالة الاجتماعية . ويرجع البعض سيادة قضية الدستور الإسلامى فى عمل الحركة إلى غلبة القانونيين على مكتب الأخوان المسلمين بعد مؤتمر العيد 1954.(47) ولكن الأسباب الحقيقية هى أن الحركة حسمت خيارها بأن تكون سياسية تماما تتوسل الدين كوعى سائد بين غالبية الشعب السودانى وبالذات فى المنطقة الشمالية النيلية والوسطى، والتى حكمت السودان فعليا طوال تاريخه. وقضية الدستور الإسلامى أداة جيدة لتعبئة الجماهير وإستثارة عاطفتها الدينية، كما أنها قضية عامة لا تتطلب برنامجا تفصيليا لما يعنيه الدستور الإسلامى . وعمومية أى قضية فى العمل السياسى تسمح بقدر كبير من التلاعب الأيديولوجى بمعنى الإنتقائية والتلفيقية فى تكوين الخطاب الموجه للجماهير التى ينشط بينها . وكانت الحركة الإسلاموية تعى ذلك جيداً، حيث يكتب أحدهم : " قضية التشريع قضية مبسطة ، ومدخل سهل لعرض الأزمة الدينية ، ويمكن أن تجمع حولها كل العناصر ذات الخلفية أو الثقافة الدينية فى أرضية مشتركة وقد نجحت حركة الأخوان الجديدة فى عرض

(46) حسن الترابى: نظرات فى الفقه السياسى. الشركة العالمية (ب. ت) ص 56.

(47) حسن مكي، مصدر سابق، ص 37. مثال لذلك وجود الاساتذة الرشيد الطاهر، دفع الله الحاج يوسف وعمر بخيت العوض، محمد يوسف، صادق عبد الله عبد الماجد، توفيق طه.

قضية الدستور الإسلامى من خلال معركة الجبهة الإسلامية للدستور التى تكونت فى دار جماعة التبشير الإسلامى بأم درمان يوم 10/12/1955 ".[48] ويؤكد الترابى فعالية هذه الآلية فى الضغط السياسى لدى الجماعة الناشئة: "إذ إتخذت واجهة تحالفية هى الجبهة الإسلامية للدستور التى وسعت أثرها وروجت دعوتها ، وإذ صاغت جماع دعوتها فى شعار سياسى يكون كلمة التداعى المشهورة للجماهير، وإذ بسطت حملة شعبية واسعة للتذكير والتبشير بالحكم الإسلامى بمنهج لا يتجاوز الاحزاب ولكنه يحاصرها فى الاسلام ويحرجها بقبول دعوته.»[49] ومثل هذه الشعارات البسيطة والمهيجة تذكر بهتلر وشعار : " المانيا فوق الجميع " والذى كان يحرك الملايين .

آثر "الأخوان المسلمون" السودانيون هذا الشكل الفضفاض والسياسى العام، واعتُبر ميزة تتسم بها الحركة ويمكن أن يوظف بمهارة لتحقيق الأهداف. لذلك لم يكن مصادفة أن يشتد الخلاف حول اسم الحركة فى فترة التأسيس ، وحاولوا تجنب اسم " الاخوان المسلمون " ويورد أحد مؤرخى الحركة أسباب الإبتعاد عن هذا الإسم ، فقد عرض وفد مصرى اخوانى عام 1952 على الحركة الإلتحام العضوى بحركة الاخوان المسلمين مثل تنظيمى سوريا والعراق . ولكن السودانيين إعترضوا مؤكدين خصوصية الحركة السياسية السودانية وضربوا مثلا بحزب "الأشقاء" الداعى للوحدة مع مصر ومع ذلك لم يصبح جزءا من حزب الوفد المصرى ، وأن ربط الحركة بمصر سيؤدى إلى إبتعاد أبناء الأنصار عنها . وهذا التركيز على المحلية والخصوصية محاولة للتخلص من أثر بعض ممارسات الأخوان المسلمين المصريين الإرهابية التى قد تضر بالحركة فى السودان . بل يقول أحد الإسلاميين الرواد : يوسف حسن سعيد أنه لم يسمع باسم الأخوان المسلمين

(48) المصدر السابق، ص 37.

(49) حسن الترابى ، الحركة الأسلامية ... مصدر سابق، ص 27.

(50) حسن مكى، مصدر سابق ص 16، ينسب ذلك ألى فاروق محمد إبراهيم وفاروق مصطفى من الشيوعيين ، حيث فرضوا الأسم على الحركة في البداية أى حركة التحرير الاسلامي. (حسب رواية الايسلامويين)

السودانيين إلا من أفواه الشيوعيين ! [50]

يدل هذا على إحساس الإسلامويين بالرفض القاطع لأساليب عملهم بين السودانيين العاديين والذين يميلون إلى رفض التطرف والغلو فى الدين عموما وإدخال أساليب جديدة تتعارض مع العرف والتقاليد السودانية فى العمل السياسى الذى هو إنعكاس للواقع العشائرى والقبلى الذى يحدد العلاقات الإجتماعية المختلفة . لذلك لجأت الحركة الإسلاموية إلى اسلوبين : العمل الجبهوى أو التسلسل وإختراق الأحزاب والكيانات التنظيمية والمؤسسات الرسمية مثل الجيش والتعليم . وهذه خطة وسياسة لم تتخل عنها الحركة حتى وصلت بواسطتها إلى السلطة الآن. ومن الأمثلة على إختراق الأحزاب : فقد فكر الرشيد الطاهر المراقب العام للاخوان المسلمين فى أن ينزل فى قائمة مرشحى حزب الأمة فى الانتخابات الثانية ![51] أما بالنسبة للختمية فقد تسلل أفراد بعينهم إلى جريدة " الجهاد" التى كان يصدرها عبد المنعم حسب الله (ختمى) إذ أخذ عثمان جاد الله وعبد الله محمد احمد ومدثر عبد الرحيم بالتعاون مع الصحيفة وما لبثوا أن أصبحوا أسرة تحرير وأصدروا بضعة عشر عددا ".[52] ويقول مكى عن البدايات : " ولم يكن للحركة صلات سياسية ، غير أنها أحسنت إستغلال نادى أم درمان الثقافى فى تنشيط الحركة الثقافية والفكرية . »[53] كما ظهرت للاخوان المسلمين نشاطات إقتصادية صغيرة كإنشاء محمد خوجلى صالحين ومحمد احمد البشير "لمخبز الأخوان" بالخرطوم بحرى حيث الأمانة والصدق والجودة فى العمل"[54] ومن أهم أشكال الإختراق وإستغلال المنابر والتجمعات السياسية تكوين الجبهة الإسلامية للدستور 55 ـ 1958 وحضر الاجتماعين التأسيسيين مندوبون من الهيئات الأتية : إتحادات الختمية ، هيئات الانصار، الاخوان المسلمون ، انصار السنة، خريجو المعهد العلمى ، صوت

---

(51) المصدر السابق، ص36.

(52) نفس المصدر، ص32.

(53) المصدر السابق، ص31.

(54) نفس المصدر، ص42.

الإسلام ، جماعة القرض الحسن ، الجمعية الخيرية الإسلامية بالخرطوم ، جماعة المحافظة على القرآن بأم درمان، مؤتمر الهيئات الإسلامية، جماعة التبشير الإسلامى والإصلاح، جماعة المحافظة على القرآن بشمبات، النادى الإسلامى الثقافى بالخرطوم بحرى، جماعة اللواء الأبيض، النادى الثقافى بأم درمان؛ جماعة السيرة المحمدية. ويعلق مؤرخ الحركة : "ومن الواضح أن معظم هذه المسميات عبارة عن كيانات إخوانية ، وقد انتخب عمر بخيت العوض (أخ مسلم) سكرتيرا عاما." (55)

أما الجيش فقد ركز عليه الإسلامويون مبكرا وتم تجنيد عدد من الضباط مثلوا " جيل الطلائع العسكرى الاخوانى " وهم : بشير محمد على ، وعبد الله الطاهر وعبد الرحمن فرح وعبد الرحمن سوار الذهب . وتطور العمل داخل الجيش : " ويبدو أن أبا المكارم عبد الحى ، حينما جاء إلى السودان فى 1955 كان منفعلا بتجربة الاخوان المصريين مع الجيش ، فأوصى بالتركيز عليه ونقل تجربة النظام الخاص فى مصر، مما أدى إلى أن يُقبل بعض شباب الأخوان على الكلية الحربية: محمود عبد الله برات وحسين خرطوم دار فور."(56) ويظهر جليا أن الوسيلة غير مبدئية فى العمل السياسي الأخوانى ، فقد عرض الرشيد الطاهر المراقب العام للإخوان المسلمين فكرة إقامة ميليشيا – جيش وطنى – تحت ستار تأييد نظام عبود"(57) ولم تنجح الفكرة فإستمر فى محاولته الفردية مستغلا وضعيته السياسية فإتصل ببشير محمد على الذى أسس أول أسرة إخوانية داخل الجيش فى مطلع الخمسينات واتصل بمحمد يوسف المحامى وعضو التنظيم فى (الأبيض) لضمان تأييد القيادة الوسطى . ولكن إنقلاب التاسع من نوفمبر 1959 لم ينجح وتنصل عنه "الأخوان المسلمون" رغم أنهم أقاموا صلاة الغائب على أرواح الضباط الذين تم اعدامهم وتظاهروا أثناء الدفن . ومن ناحية أخرى نجد فى كتابات الإسلامويين مايوحى بالتعاطف : "عمت الشعب السودانى مظاهر الحزن على

(55) المصدر السابق، ص44 ـ 45.

(56) نفس المصدر، ص59.

(57) نفس المصدر، ص59.

اعدام الضباط، حيث أنها المرة الأولى بعد المهدية ، التى يلجأ فيها حكم وطنى لتنفيذ أحكام الاعدام على سودانيين لأسباب سياسية!" ويضيف الكاتب أن صدمة الاخوان كانت أشد: "إذ أصيبوا فى مسؤولهم - كما أنهم أصيبوا منه إذ تجاوزهم فى موضوع الإنقلاب، دون إعتبار لرأيهم مع إستخدام كوادر إخوانية . فقدوا كل نواة تنظيمهم فى الجيش."[58] وحسب رواية الرشيد الطاهر فإن سرية الموضوع وخطورته لا تسمح بالتشاور، ويضيف أن أسباب إستقالته ترجع للجو الذى حدث فى التنظيم بعد فشل الإنقلاب ، ويتساءل : " ماذا كانت ستكون النتيجة لو نجح الإنقلاب"[59] ونضيف كانت ستكون مثلما يحدث فى محاولتهم الراهنة مع البشير !

تيقنت الحركة الإسلاموية السودانية من إستحالة أن تعتمد على قواها الذاتية لذلك تفننت فى اساليب الإختراق والتسلل وإستغلال وسائل الابتزاز باسم الإسلام وتطويع إسلامية الكثيرين لخدمة أهدافها، وتشكيل مجموعات الضغط الفعّالة. أضيف لذلك شبكة علاقات خارجية محكمة ومنتشرة ثم فى السبعينات استفادت من أوضاع إقتصادية مواتية عقب الفورة النفطية . كل هذه النجاحات كرست الضعف الفكرى بل أعتبرت بديلا عن أى تجويد فى مجال الفكر والمعرفة الإسلامية طالما أن الحركة تحقق النجاحات السياسية والتنظيمية خاصة حين استولت على السلطة رغم أنها أقلية لاتتجاوز 5٪ من الشعب السودانى .

ب- مرحلة التطور والانتشار

قطع إنقلاب الجنرال ابراهيم عبود فى 17 نوفمبر 1958 الطريق أمام تطور التجربة الديمقراطية دون أن تتمكن القوى السياسية والمجتمع المدنى فى السودان من ممارسة قيم الديمقراطية بطريقة صحيحة وحقيقية بعيدا عن

(58) المصدر السابق، ص 60.

(59) هامش نفس الصفحة.

الشكليات والمناورات التى صاحبت التجربة الناشئة قبل أن تقوى . وكان من المتوقع أن تنشط حركة الإسلام السياسى التى حققت صعودا فى ظروف الديمقراطية الأولى ضد هذا الانقلاب . يقول أحد الإسلامويين عن أثر الجبهة الإسلامية للدستور قبل الانقلاب ، إذ أنها " خلقت رأى عام شعبى كاسح مؤيد للفكرة ، والزمت رجال السياسة وقادة الأحزاب بالفكرة. حتى إضطرت القيادة السياسية لرفع شعار الدستور الإسلامي والدعوة له لكسب التأييد (...) كما لفتت قوة دعوة الدستور الإسلامى، العالم الخارجى بريطانيا وأمريكا وكذلك النظام المصرى إلى خطورة تنظيم الأخوان مما سهل أمر الانقلاب العسكرى." [60]

رغم هذه الادعاءات ومع الزخم التعبوى الحقيقى والمزعوم لم تحرك الحركة الإسلاموية ساكنا ولم تقاوم النظام العسكرى ولم تصدر حتى بياناً يعارض إغتيال الديمقراطية ، بل أسمت تلك الفترة – حسب الترابى – " عهد الكمون الأول " مع أن العسكر لم يعلنوا الالتزام بالدستور الإسلامى ولم يعدوا بتطبيق الشريعة الإسلامية. وكشف هذا الموقف عن قصور معرفة الحركة لإدارة الصراع السياسى ، وعن موقف غامض ومتردد تجاه مسألة الديمقراطية كقضية مركزية فى أي عمل سياسى جماهيرى . ولا يتضمن تقييم زعيم الحركة الإسلاموية لإنقلاب عبود أى إشارة للديمقراطية أو إدانة للدكتاتورية العسكرية التى حلت الأحزاب والنقابات وعطلت الدستور ومنعت الصحف . يتحدث عنها بلطف بالغ ، لأن السلطة التى وليت البلاد " فساستها سياسة محافظة معتدلة ، فلم يفرطوا فى القهر السياسى ولم يعنوا بالقضية السياسية، بل ركزوا على الإدارة والتعمير بغير إدعاء مذهبى أو ثورى." [61] من غير المعقول أن نجد مجموعة تمسك بالحكم ونتيجة انقلاب عسكرى ولا تعنى بالقضية السياسية ، وكونها لم تعلن إسلاميتها أو إشتراكيتها لا يعنى أنها غير سياسية . كما أن أى إدارة أو تعمير لابد له من مضمون طبقى وسياسى .

(60) حسن مكى ، مصدر سابق، ص 51.

(61) حسن الترابى ، مصدر سابق، ص 27.

من المفروض أن يكون نظام عبود العسكرى قد أضر بالحركة الإسلاموية لأنها منعت العمل الحزبى وبالتالى أوقفت حملة الإسلامويين الناجحة ، حسب قولهم ، للدستور الإسلامى ، ولكن الحركة خشيت الصدام مع العسكر وفى ذاكرتها التجربة الناصرية مع الأخوان وتوهمت أن التاريخ سيعيد نفسه معها. يقول الترابى :" وهى فترة كمون ، لأن الحركة واجهت لأول مرة ما توهمته خطر محنة وإبتلاء. والحقيقة أن الحركة فزعت إلى حذر بالغ دون أن تلاقى ابتلاء، وذلك من فرط اعتبارها بما حدث فى مصر. فإنفعلت إنفعالا شديدا بالخوف وكمنت كمونا حادا لأول عهد حتى كادت تجمد نفسها."[62] ولكنه يضيف : " ولكن ظلت الحركة الطلابية – شذوذا من هذا الانزواء – تجاهر وتعمل وتجاهد النظام ، وكانت هذه مرحلة بركة ونمو للحركة الطلابية حتى أصبحت من كبريات الإتجاهات الطلابية ." فقد أنصب القمع على الشيوعيين واليساريين، كما استغلت الحركة العمل الثقافى والدينى بالذات لتوصيل أفكارها ولتدريب كوادرها على الإحتكاك بالجماهير من خلال تلك المنابر. عاملت الحكومة العسكرية الحركة كجمعية دينية وليس كحزب سياسى ، واستمرت صحيفة (الأخوان المسلمون) فى الصدور ثم أعقبتها (البلاغ) . ولكن كما يقول مكى : " مالبثت التجارب أن أثبتت إستحالة تعاون الأخوان مع الانقلابيين ". ويبدو أن الاخوان كانوا على صلة أو على علم بالإنقلاب فقد صدرت صحيفة "الاخوان المسلمون" فى نفس يوم 1958/11/17 تحت عنوان : " على حافة الهوية" ويرى الرشيد الطاهر أن الانقلاب كان شبه مكشوف .[63] ومن الملاحظ أن الحركة لم تكن تمانع فى الاستيلاء على السلطة بالقوة والدليل على ذلك محاولة المراقب العام للأخوان المسلمين فى نوفمبر 1959 .

يتسب "الاخوان المسلمون" إلى أنفسهم فضل الاعداد لثورة 21 اكتوبر 1964 رغم موقفهم من الديمقراطية أصلا. وحسب تفسيرهم للتاريخ من خلال البطولات الفردية والصدف يحللون ثورة اكتوبر وكأنها نتيجة أحداث الجامعة

(62) نفس المصدر، ص 27.

(63) المصدر السابق، هامش ص 58.

فقط وليس نضالا متواصلا تراكم من خلال العمل الجبهوى والشعبى والنقابى حتى وصل إلى السبب المباشر وهو احداث ندوة الأربعاء 21 اكتوبر وإغتيال القرشى وإعلان الاضراب السياسى. تحدد سيطرة جبهة الهيئات واليساريين على سلطة أكتوبر إلقوى التى اطاحت بالحكم العسكرى حقيقة . ويقول الترابى عن دور الإسلامويين : " ولئن ظلت الجماعة على صلة بالجبهة المعارضة للنظام، فقد كان اسهامها ضعيف لأول الأمر، حتى إذا قويت شوكتها وإعتزل الشيوعيون المعارضة، إنبرت الحركة فى أواخر عهد النظام تتخذ مبادرات فى التحريض بالمنشورات والندوات وتشجع طلابها على قيادة الثورة على النظام."[64] وقد كان هاجس " الاخوان " الأول هو "الشيوعيون" وليس إنعدام الديمقراطية لذلك عارضوا النظام مؤخرا حين توجسوا تحالفهم مع العسكر بعد مشاركتهم فى المجلس المركزى وزيارة برجينيف .![65] وهذا تبرير يعيد صياغة التاريخ بطريقة تخدم الصورة التى يراد تثبيتها بين المؤيدين .

رغم موقف الإسلامويين غير المبدئى وغير المقتنع بالديمقراطية إلا أنهم بإستمرار يكونون أكثر المستفيدين من الديمقراطية. وبعد ثورة اكتوبر 1964 إستغل الإسلامويون التحولات السياسية الجديدة بالذات ازدهار الحركات النقابية والطلابية وإنتشار أشكال جديدة لمجتمع مدنى ممكن مثل الإتحادات والمنظمات والهيئات الكثيرة التى تم تكوينها لاغراض عديدة ومتنوعة . فى هذه الأجواء توصل " الاخوان المسلمون " إلى شكل التنظيم الإسلاموى المناسب للمرحلة فكان تأسيس "جبهة الميثاق الإسلامى" وإنتخاب حسن الترابى أمينا عاما للجبهة فى إجتماع لم يشارك فيه كثير من رواد الحركة الإسلامية مثل بابكر كرار والنصرى وعلى طالب الله وسليمان عبد الله سليمان .وقد بدأ التمهيد لهذا الاجتماع / الإنقلاب بعد ثورة اكتوبر مباشرة ، فقد صدر (حسب قرار للمكتب) فى نوفمبر 1964 بيانا باسم حسن

(64) حسن الترابى، مصدر سابق، ص 28.

(65) حسن مكى ، مصدر سابق62 ، 63 .

الترابى بصفته الأمين العام للجماعة. يكتب مؤرخ الحركة - مكى - عن هذا التطور الحزبى :-

" وكان صدور هذا القرار يعنى تغييرا دستوريا ليس من حق المكتب، بمعنى أن فيه تجاوزات لقرارات المؤتمر الخامس الخاص بالقيادة الجماعية - بل من حق الهيئة التأسيسية ، ولهذا رأى المكتب أن يبقى قراره هذا فى شكل توصية تقدم لإجتماع مجلس الشورى ، وانعقد إجتماع عام للمجلس ولم يحضر أكثر الأخوان الموجودين خارج العاصمة ولم تتوفر لذلك الأغلبية اللازمة لاقرار التعديل الدستورى ولكن الإجتماع وافق على البيان الصادر. وفى يوم الخميس 25 نوفمبر 1964 ، وفى جلسة مكتملة للمجلس ، نوقش التعديل الدستورى الخاص بتوسيع وظائف المكتب التنتفيذى وتحديد اختصاصاته وأقرت وظيفة الأمين العام . "[66]

أقر المجلس العمل فى كيان جماهيرى لذلك كانت صيغة وشكل الجبهة الواسعة هى أفضل أداة لنشاط سياسى تختفى خلفه جماعة الأخوان المسلمين أو حركة الإسلام السياسى فى السودان ، لمواجهة الأحزاب التقليدية والجماعات الصوفية من جانب واليساريين والقوميين والشيوعيين من جانب آخر . وتعمل حركة الإسلام السياسى فى السودان من خلال ماتسميه "الواجهات " وهذا ما يجعلها تتجنب دائما الوضوح الفكرى القاطع والبرامج التفصيلية المحددة والتحالفات المبدئية. يقول زعيم الحركة عن قيام جبهة الميثاق الإسلامى مؤكدا هذا التكتيك ، فهى : " مؤسسة على منهاج مكتوب وضعته الجماعة وجمعت حوله الجماعات الإسلامية والأفراد فى حركة سياسية موحدة . سوى أنها حفظت لنفسها إحتياطا فى خاصة أمرها بالإستقلال عن الجبهة بل التحكم فيها (....) وقامت حركات نقابية وطنية وتنظيمات وواجهات لأغراض إسلامية شتى . أما جبهة الميثاق الإسلامى فعلى الحذر فى منهج تشكيلها وعملها أصبحت واجهة العمل السياسى وحاملة الدعوة للدستور بل لكل معانى الإسلام . وأما المنظمات الأخرى فقد

---

(66) المصدر السابق، ص67.

كانت وطنية الواجهة، نافست التحرك الشعبى الشيوعى ، وأتاحت للحركة منابر عمل غير مباشر حتى حيثما لم تكن لديها القوة لتجعلها إسلامية خالصة". (67)

يتضح من إستراتيجية العمل الإسلامى التى أعلنتها الجبهة ونشرت فى صحيفة "الميثاق الإسلامي" الناطقة باسمها، أن ضعف الحركة الإسلاموية السودانية الفكرى يزداد طرديا مع الانتشار الجماهيرى وهذا تطور طبيعى فى أى جبهة واسعة تسعى لارضاء قطاعات متنوعة وتقوم على المساومة والحد الأدنى فى الاتفاق. حصرت الحركة أهدافها المعلنة فى قضايا ضيقة وهامشية ليست فى مستوى ماتسميه الحل الحضارى الإسلامى، على سبيل المثال :

1- تأمين الجبهة الداخلية بمحاربة الحزب الشيوعى ومؤامرات الاستعمار الغربى.
2- تبنى القضايا المطلبية العادلة ، وخلق تيارات موالية فى الجماعات الضاغطة (النقابات) والإتحادات والإتجاه نحو الجماهير عامة.
3- مزيد من التوضيح لما يمكن أن تكسبه من قيادة مجتمع إسلامى وحكومة أسلامية
4- معارضة النظام الناصرى وكشفه إعلاميا والتعاطف مع أخوان مصر. (68)

تتحمل الحركة الإسلامية السياسية فى السودان بالذات بعد إنتصار الجناح المحافظ والانتهازى بقيادة الترابى وإستبعاد العناصر المخلصة وذات الرؤية المتقدمة للإسلام ولقضايا الوطن، مسؤولية الأزمات السياسية التى لاحقت السودان منذ منتصف الستينات حتى الانهيار الأخير الذى دشنه انقلاب الجبهة القومية الإسلامية فى 30 يونيو 1989 . فقد نجح الإسلامويون فى شغل الرأى العام السودانى والقوى السياسية بقضيتى الدستور الإسلامى ومحاربة الشيوعيين وقد تكون عملة واحدة ذات وجهين . فالدستور الإسلامى ـ رغم كل الضجيج ـ كان مجرد شعار سياسى إذ عجز الفكر الإسلاموى – الاخوانى عن تقديم مشروع متكامل للدستور الإسلامى عدا العموميات التى تضمنتها إحدى مطبوعات الجبهة ، وكتيب لاسلامى

(67) حسن الترابى ، مصدر سابق، ص 29.
(68) حسن مكى ، مصدر سابق ، ص 68 ـ 69.

مستقل.[69] والدليل على هذا العجز النظرى والفكرى ماحدث بتطبيق قوانين سبتمبر 1983 ثم التراجع عنها واستدعاء علماء لتقويمها والحديث عن قوانين بديلة ، والدليل العملى مانراه الآن من تخبط وفوضى وإنعدام رؤية حين تسلموا السلطة كاملة غير منقوصة . فقضية الدستور الإسلامى أضاعت على الشعب السودانى أحرج السنوات هدراً دون أن يؤسس البرلمان والأحزاب موقفا قوميا موحدا تجاه مستقبل السودان .

أما بالنسبة للحزب الشيوعى السودانى فقد نجحت فى تأليب الأحزاب الكبيرة عليه حتى تم حله وإبعاد نوابه عن البرلمان السودانى فى ديسمبر 1965 . فقد إستغلت الشعور الدينى لدى جماهير الأحزاب التقليدية وهيجت العواطف من خلال مسرحية طالب معهد المعلمين السخيفة . فقد كانت الندوة يوم 8/11/1965 التى إستفزت فيها سعاد الفاتح الشيوعيين متحدية أن يعلن أحدهم إلحاده. وفُسر تعقيب الطالب شوقى محمد على بأنه إساءة للاسلام وبيت النبى . ولم ينفعل الإسلامويون مباشرة وفى اللحظة كرد فعل طبيعي لأن الشعور الدينى لا ينتظر حتى اليوم التالى ليعبر عن نفسه . ولكنها كانت خطة سياسية مدبرة بإحكام.[70] وجَرَّت "جبهة الميثاق" الأحزاب إلى هذا الصراع، والذى بينت نتائجه هشاشة التعددية وعدم التسامح فى فكر وممارسة الحركة السياسية الإسلاموية والأحزاب التقليدية ، وهذا مقتل الديمقراطية فى السودان. فالديمقراطية هى أن تقبل وتتحمل وتتسامح مع المختلف والمعارض، وضرورة إحترام الإختلاف والتعايش مع الآخر حتى لو كان ملحدا والإحتكام دائما إلى الصراع الفكرى والعقلى وليس إلى الحل الأمنى والقانونى. فالحركة الشيوعية السودانية ظلت سياسية أكثر منها فلسفية وفكرية لذلك لم تحاول المساس بالعقيدة أبدا. فقد كانت شيوعية

(69) الجبهة الاسلامية تقدم مشروع دستور الجمهورية الاسلامية السودانية 12 ربيع الأول سنة 1376. وأحمد صفى الدين عوض: معالم الدستور الإسلامى.

(70) حضر على عبد الله يعقوب فى اليوم التالى ووجد الطلاب في حالة توتر قال: «إن شاء الله الكلام ده يحل الحزب الشيوعى» أوصاهم بتصعيد الموقف . وحينما خرجت المظاهرات وعلم الناس بالخبر، بكى بعض المواطنين فى المساجد والشوارع» (مكى مصدر سابق، ص83 الهامش2).

أكثر منها ماركسية وبالتالى إهتمت بممارسة العمل السياسى وسط العمال والمثقفين من خلال طروحات سياسية وتنظيمية تستلهم - لحد ما - النموذج السوفيتى فى تغيير المجتمع أو فى تحقيق الثورة الإشتراكية . وفى الستينات ركزت على قيام الثورة الوطنية الديمقراطية وإنتهاج طريق التطور اللا رأسمالى . وهذا يفسر تأييد الحركة الشيوعية السودانية لانقلاب ضباط مايو 1969 فى البداية باعتبارهم " ديمقراطيين ثوريين" والانقسام فى الحزب الشيوعى السودانى عام 1970 دليل على قوة هذا التيار داخل الحركة. بإختصار لم تكن هناك قضية عقدية أو فلسفية بين الالحاد والايمان بل معركة سياسية بين اليمين واليسار. وكان للاسلامويين فضل إكتشاف سلاح الدين الفتاك فى هذه المعركة، ويعتبرهذا الإنتصار من أهم معالم تطور الحركة، يقول الترابى عن انجازات تلك الفترة التى يسميها عهد الخروج العام (64 - 1969) : "وكان من أبرز الكسب السياسى الثورة الشعبية التى عبأتها الحركة لحل الحزب الشيوعى عام 1966 وفضلا عما أثمرته تلك الحملة من تجربة الإتصال السياسى وتعبئة الشعور الدينى ، فقد عبرت بالحركة إلى مرحلة تجاوز الحزب الشيوعى . فحتى ذلك العهد كان هاجس الحركة الأول والأساسي منافسة الشيوعيين . ومنذئذ تخلصت الحركة من أن تحتكرها عقدة منافسة الشيوعيين بما ألحقت بهم من هزيمة وعزلة دينية بالغة، وخلفت الحركة الشيوعيين وراءها، وأصبحوا مشغولين هم بالحركة ، ولم تعد هى المشغولة بهم ، بل أصبح همها هو تطوير علاقتها مع الأحزاب الوطنية أو منافستها على الشعب ".[71]

كان إنقلاب مايو 1969 نتيجة طبيعية لحرب الاستنزاف السياسى والفكرى التى عبأت لها الحركة كل الطاقات - سلبا أم إيجابا - فقد تبلور معسكران : مؤيد ومعارض ، وهذا الإستقطاب يضع البلاد فى حالة أزمة سياسية خاصة لو كانت آليات العمل السياسى متخلفة لانها تصعد العداوات أو تلجأ إلى مايسمى بلغة الأسلامويين - المكايدة السياسية !

(71) حسن الترابى، مصدر سابق، ص29 - 30.

ويرى بعض الإسلامويين أن حركة مايو 1969 جاءت " كرد فعل للصراع السياسى الحزبى المحموم الذى أغرته به الحرية المطلقة. وأثار الاستقطاب بين القوى الإسلامية والشيوعية والجنوبية والقومية مما أدى إلى فشل الحكم وضعفه واتساع الفراغ السياسى . وتبع ذلك صراع ضار بين القوى الوطنية داخل النظام والتى أفزعها الشقاق الوطنى وسوء الحكم ، والعناصر اليسارية التى افزعها التوجه الإسلامى ومضى هذا الصراع لنهايته بمحاولة الشيوعيين الإستئثار بالسلطة خالصة لأنفسهم."(72)

عكس القول الشائع عن أثر إنقلاب مايو السلبى على الحركة الإسلاموية، فقد انقذ الحركة من الإنقسام ، لأنها كانت مطالبة بضرورة حسم قضايا تنظيمية وسياسية تعقدت مع تتالى المستجدات والظروف المتغيرة . كما أن الديمقراطية تفتح الحركة الإسلاموية على تحديات وتجعلها تتماشى مع أفكار وتيارات عديدة . لذلك تنمو الحركة فى أزمنة الدكتاتورية لأن المحيط الفكرى والسياسى الذى يحتويها يكون مغلقا وشموليا لايسمح بالتساؤل والإختلاف . يصف زعيم الحركة الوضع داخل التنظيم قبل إنقلاب مايو : " فى أخريات هذا العهد استفحلت الثنائية فى الحركة الإسلامية بين التنظيم الأم الداخلى وبعض جبهاته الخارجية، لاسيما بين مافى الأخوان ومافى الجبهة من معانى تربية وسياسة متقابلة أو من قيادات مشهورة وأخرى مغمورة وأدت هذه الثنائية إلى خلافات حادة إتخذت صورا تنظيمية وشخصية هزت كيان الجماعة هزا شديدا، وإنتهت بها إلى شىء من الجمود فى الحركة العامة فى أواخر العهد ". ويضيف : " ... وأثارت قضية التوازن بين التركيز التربوى لقاعدة الجماعة وكيفها ، والإنتشار الدعوى والسياسى لصفها وولائها وكمها، وأثارت قضية الإجتهاد الذاتى للحركة وعلاقاتها بالحركة الإسلامية العالمية."(73)

هذا الصراع بين التربوى – المجتمعى / الفكرى والسياسى – الحركى

---

(72) حديث الترابى فى المؤتمر العالمى (سبتمبر 1983) عن : منصور خالد: الفجر الكاذب: نميرى وتحريف الشريعة ، دار الهلال (ب . ت) 244.

(73) حسن الترابى، مصدر سابق، ص 30.

يتكرر كثيرا داخل الحركة ويبدو مفارقة وتناقض فاضح داخل تنظيم يتحدث كثيرا عن الفكر الأصيل وخلق الأنسان المسلم المثالى وعن المنهجية والعلمية وتجاوز كل الأيديولوجيات البشرية . حسب وصف زعيم الحركة هناك صراع بين الكم مقابل الكيف ، والتركيز على التربوى أو الانتشار الدعوى ، وبين القاعدة والصف أى الحزب / النواة والجبهة الواسعة . جاءت الأحداث لصالح حسم الصراع بإنتصار التيار السياسى - الحركى على حساب الفكرى والتربوى نهائيا، مما يفسر كل الممارسات الميكافيلية والإنتهازية التى صارت تدمغ الحركة الإسلاموية السياسية فى السودان سواء على المستوى السياسى : تحالفات مثلا أو المستوى الاقتصادى : فقهاء البورجوازية الطفيلية أو المستوى الحياتى العادى : الميول العدوانية . فقد تكاملت شخصية للإسلاموى ولتنظيمه نتيجة حسم ذلك الصراع . وفى إجابة عن سؤال حول أسباب زيارة وفد الجبهة القومية للصين رد الترابى : "نحن لسنا حركة فكرية نحن حركة سياسية قد تشارك فى السلطة ولابد أن نؤسس علاقات مع كل العالم ولذلك خرجنا للعالم ونحن نميز بالطبع بين العقيدة الشيوعية التى نرفضها ونحاربها ، وبين دولة قائمة ولنا معها مصالح سالبة وموجبة وفيها مسلمون."[74] لذلك من الخطأ أن تلصق بالجبهة القومية تهمة حزب عقائدى أو حركة إسلامية فكرية ، رغم أنها فى خطابها للمتعلمين تحاول إستغلال هذه الصفة لتتميز عن الأحزاب التقليدية وتُرضى إدعاء المتعلمين بقشور الثقافة والفكر وعدم الرجعية.

ج- مرحلة التمكن والإنقضاض على السلطة
(1989 - 69)

جاء إنقلاب مايو مثل كل الإنقلابات العسكرية كمحاولة فوقية وأبوية لحل المشكلات الإقتصادية والسياسية بضربة واحدة حاسمة تتجاوز "الفوضى" والمقصود بذلك الديمقراطية والحوار. والبيان الأول لأى إنقلاب

(74) حوارات عرفان نظام الدين ، مصدر سابق، ص 414.

واحد سواء فى أمركيا اللاتينية أو أفريقيا أو آسيا ، يورد أحد الباحثين : " فالبيان ، بعد أن يرسم صورة قاتمة للأزمة التى مرت بها البلاد . يقول : "ونتيجة لذلك من المسلك الطبيعى أن ينهض جيش البلاد ورجال الأمن لايقاف هذه الفوضى ووضع حد نهائى لها." (75) وهكذا يعتبر الانقلاب المسلك الطبيعى فى التطور السياسى فى العالم الثالث حسب تصور العسكريين وكثير من السياسيين العاجزين عن ممارسة الديمقراطية بطول نفس وصدق وإقتناع ، فالديمقراطية ليست غاية فى ذاتها ولكنها وسيلة للإنتشار ثم الانقضاض على الديمقراطية.. لذلك أدخلت القوى السياسية السودانية الجيش فى لعبة السياسة لخدمة أغراضها، رغم إدعاء قومية الجيش الذى يصعب أن يكون مجرد فنيين محايدين تماما. كما أن الجيش أصبح مع تراكم الامتيازات والهالة السيادية والزهو الإجتماعى يمثل إمكانية اعنبة فى سبيل التنمية - إقتصاديا وسياسيا - لو لم يحدد دوره كمؤسسة ذات وظائف معينة ومركز واضح فى الهرمية الإجتماعية وتقسيم العمل . لذلك لم يكن انقلاب مايو صناعة شيوعية بل تدخل للجيش بتعالٍ على كل الخلافات ويتضح ذلك فى التركيبة المتناقضة لمجلس الثورة ولمجلس الوزراء رغم غلبة "اليساريين" - وهذه كلمة واسعة وغير علمية - ورغم الشعارات المرفوعة. حاولت القوى التقليدية وبالأخص الإسلامويين، خلق صورة للعدو الجديد تمكنهم من حشد الجماهير ضده، ولنقرأ وصف الترابى للانقلاب: ".. ونظام مايو الذى أجهض الديمقراطية وأجهد القوى الوطنية والحركة الإسلامية خاصة وجاء يدفعه أهل الولاء الشيوعى والعصبة العربية ليمكن الاشتراكية وليستأصل شأفة الإسلام فى مظاهره الجديدة - الدعوة والحركة والتوجه التربوى والسياسى !" (76) رغم عدم وجود أى إشتراكية ولم يجرؤ أى شخص على التعرض للإسلام فقد أقامت القوى المحافظة دعايتها على هذا الموقف

(75) اليعازر بعيرى : ضباط الجيش فى السياسة والمجتمع العربى. ترجمة بدر الرفاعى القاهرة، سينا للنشر، 1990ص7. هذا البيان النموذج هو لابراهيم عبود فى صباح 17 نوفمبر 1958 حين استولى على السلطة.

(76) حسن الترابى ، مصدر سابق، ، ص 31.

المتوهم . ويظهر جانب آخر للتلاعب بالدين حين يقول النميرى عن انقلابه : " وهبت الثورة فى 25 مايو 1969 فبدأت الدولة الإسلامية الجديدة انحيازا للتاريخ ورضاء بحكم الله وارتضاء بحكمته»[77] وفى موقع آخر :" إن الإلتزام بالنهج الإسلامى وإن تحددت معالمه مع بدايات الولاية الثالثة ، إلا أنه فى حقيقته عطاء ثورة تدرجت وما تمهلت منذ تفجيرها فى الوصول إليه كهدف وغاية (....) لقد كانت الثورة إلى الدين أقرب ، يوم حققت الوحدة الوطنية، يوم أطاحت بالطائفية (...) يوم صارعت الإلحاد فصرعته، وناطحت الإغتراب الفكرى بالاصالة."[78]

صادمت الحركة الإسلاموية السودانية ممثلة فى "جبهة الميثاق"، نظام مايو من خلال حزب الأمة، بالذات المواجهة الدموية فى أحداث ودنوباوى والجزيرة أبا. فقد حاولت استغلال العاطفة الجهادية عند الأنصار من خلال إستثارة العاطفة الدينية الجياشة، خاصة إذ كان الموضوع الخطر على الإسلام. ويكتب أحد مؤرخي الحركة بوعى بيّن عن هذا الجانب: "ومهما يكن فعلى أكتاف جماهير الأنصار تم انجاز إستقلال السودان كما أن شوكة جماهيرهم حلت حكومة سر الختم الخليفة الأولى التى تكاثر فيها اليساريون لتحل محلها حكومة أكثر تمثيلا لسودان الحزبين التقليدين . وأسهمت جماهير الانصار فى حل الحزب الشيوعى فى ديسمبر 1965 ، وأخيرا تراصت صفوفها فى مجابهة داعى العلمانية الإشتراكية فى أحداث أبا 1970 ".[79] وفى كل هذه الأحداث قام "الاخوان المسلمون" بمهمة تهييج جماهير الأنصار وإحتواء قياداتها سواء من خلال التحالفات السياسية مثل مؤتمر القوى الجديدة والذى ضم حزب الأمة جناح الصادق المهدى وحزب سانو رغم انفصاليته والتمردية حسب لغة الإسلامويين اليوم، ويكتب مكى عن هذا التنسيق".. ان الإسلاميين رأوا فى الصادق خير نصير مرحلى، كما كان من استراتيجيتهم: تسخير الصادق فى

(77) منصور خالد، مصدر سابق، ص 246.

(78) جعفر محمد النميرى . النهج الاسلامى كيف؟ القاهرة، المكتب المصرى الحديث (ب ت) ص 454.

(79) حسن مكى : الحركة الاسلامية.. مصدر سابق، ص 30.

ضرب الطائفية والعشائرية والشيوعية، كان التنسيق وليد استراتيجية دفاعية ، إذ كانت الأحزاب الكبيرة تحاول تحطيم الجبهة كحزب ناشىء، إذ الإتحاديون نظروا لها من خلال أنها تتوسع على حسابهم ووسط جماهيرهم والأنصار لم يفرقوا بينها وبين حركة اليسار ونظروا إليها بشك عميق."[80]

مع أن الحركة تتحدث عن المقاومة والبطولات إلا أنها تستفيد حقيقة من فترات الحكم الدكتاتورى بطريقة مباشرة أو غير مباشرة . فالترابى يصف المرحلة أى انقلاب 69 حتى المصالحة 1977 بمفهومين متناقضين : "عهد المجاهدة والنمو" ويقول : " فى هذه المرحلة وفى الفترات أيضا فرغت الحركة لنفسها ونظامها. كما فرغت لها فى عهد عبود".[81] إذ بدأت ـ كما يقول ـ ثورة تنظيمية من حيث تقسيم العمل وترتيب الادارات ووضع اللوائح واتخاذ نظم المحاسبة والتقارير السنوية. والأهم من ذلك أن كوادرنا وجدت الفرصة للاطلاع على التراث الإسلامى ! وأن يتأملوا فى فقه الدين والحركة ، " وبدأت حركة للتأصيل الفكرى - بمعنى رد العمل الحركى إلى أصول الإعتقاد والأحكام الدينية وتقويمه فى ضوء معانيها ."[82] هذا يعنى ببساطة أن الحركة كانت طوال ربع قرن بدون أصول فى الدين والفقه تحكم عملها ونشاطها. ويعترف الترابى دون موارية بهذا القصور الذى لا أرى إنه طارىء فى تكوين ظاهرة الإسلاموية التى لا يشغلها الفكر كثيرا، يكتب : " فكانت هذه المرحلة التأصيلية بداية للأصالة فى كسب الحركة الفكرى الذى ظلت فيه من قبل عالة على مايرد إليها من التجارب الإسلامية الأخرى ، ماعدا شيئا قليلا من العطاء الأصيل فى مسألة الدستور الإسلامى ."[83]

عبرت الحركة الإسلاموية السياسية السودانية بوضوح عن تفرد الخط

(80) حسن مكى : حركة الاخوان المسلمين... مصدر سابق، ص 88.

(81) حسن الترابى ، مصدر سابق، ص 32.

(82) المصدر السابق، ص 32.

(83) المصدر السابق 2-33 مع ملاحظة مشاركة السيد ظفر الله الانصارى (باكستانى) فى وضع مقترح الدستور الاسلامى مع الحركة كما تأثرت بافكار المودودى كتاب : (تدوين الدستور الاسلامي).

الداعى للوصول إلى السلطة سواء عن طريق التحالف أو الائتلاف أو النصح والإستشارة أو الإستفراد والهيمنة كلية . وهذا التوجه نشط فى ذهنها ومسلكها بعد تصفية الشيوعيين على يد النميرى بعد انقلاب 19 يوليو 1971 العمل على الوصول إلى السلطة هدف سياسى مشروع لأى حزب أو حركة سياسية ، ولكن الفرق هو أن الإسلامويين مقتنعون تماما بأنهم يعملون من أجل تحقيق غايات نبيلة ومقدسة وهى إقامة شرع الله على الأرض ، لذلك فكل الوسائل مباحة ومبررة. ويستعرض دستور جماعة الاخوان المسلمين أهم وسائل تحقيق هذه الغاية، وتستوقفنا المادة (46) الفصل الثالث التى تدعو إلى : " الاشتراك فى مؤسسات الحكم التنفيذية والتشريعية إيمانا بأن الله يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن والدخول فى جبهات سياسية جامعة لخدمة هدف محدد موقت مع احتفاظ الجماعة بتميزها واستقلالها وحقها فى النقد والتوجيه " فالتفضيل بين قوة القرآن أو السلطان يرجح الأخير. وهذا الاختيار الذى يحبذ السلطان كوسيلة لنشر أو فرض المبادىء يفسر علاقة الاسلامويين بالسلطة منذ منتصف السبعينات حتى اليوم . كما يفسر الضمور الفكرى المزمن فى الحركة والذى لا تنكره الحركة، يكتب أحد الباحثين القياديين فى التنظيم : " لم يواكب تطور الحركة السياسى ، تطور فكرى وأدبى وفنى ، باستثناء الشعر – وما تزال الحركة قاصرة تماما فى الابداعيات الانسانية إذ المسيرة المطلوبة فى حركة إسلامية مسيرة حضارية. ولكن كان تسيير الحركة أبدا أسير العمل السياسى." (84)

ضعف المرتكز الفكرى الدقيق والمحدد والعميق هو الذى أوصل الحركة الاسلاموية إلى التعاون مع النظام المايوى وتواطأت معه فى جريمة اغتيال الاستاذ محمود محمد طه بل هندست المبررات القانونية والدينية للاغتيال. فقد كان الاستاذ محمود يمثل تحديا حقيقيا لذلك النوع من الاسلامويين فى سلوكه وفكره ، قاد الاستاذ محمود تيارا إسلاميا مستنيرا وقدم اجتهادات وتفسيرات جريئة شكلت ما سمى بالفكر الجمهورى "والجمهوريون" هم

---

(84) حسن مكى ، مصدر سابق، ص 118.

انصاره الذين نشروا هذا الفكر رغم محدودية إمكانياتهم المادية. حوكم الاستاذ بتهمة الردة وهذا منعطف خطر فى الحياة السياسية السودانية أى تديين الصراع السياسى والفكرى أو نقله إلى مجال عقدى - دينى بعد أن يكون قد بدأ في ميدان سياسى - اجتماعى. وقد كان سودان الستينات متسامحا، فقد أعلن أحد المواطنين فى الصحف اعتناقه للبوذية وكان رد العلماء رائعا : بأن الاسلام لايزيد أو ينقص بك ! ولم يطالب أى شخص بمحاكمته أو اعدامه. والسبب هو أن الاسلامويين لم يستطيعوا ذلك الوقت نشر الهوس الدينى.

لم تشغل الحركة الاسلاموية نفسها بتأصيل الفكر الاسلامى بعد المصالحة عام 1977 والتى منحتها حق العمل والنشاط العلنى ، ويصف زعيم الحركة هذه الفترة التى يسميها " عهد المصالحة والتطور " (77 ، 1984) بقوله : "وكان هذا العهد هو عهد العمل الاقتصادى الاسلامى الذى ابتدر قبيل المصالحة، ولكنه انفتح بعدها وأصبح كسبا مؤسسا من مكتسبات حركة الاسلام فى السودان - كسبا لتجربتها فى تطبيق الاسلام لقوتها فى سبيله".[85] ويربط الاسلامويون بين الاقتصاد والتحول الاسلامى للنميرى والمصالحة. فمن بشائر هذا التغيير لتبنى النهج الاسلامى - حسب تأريخهم- "حيث افتتح فى عام 1977 بنك فيصل الاسلامى كركيزة من ركائز التحول الاسلامى"[86] ويواصل الكاتب: " وفى السعودية اقترح نفر من الاسلاميين من بينهم الاستاذ / على عبد الله يعقوب على الأمير محمد الفيصل بذل مساعيه لتقريب الشقة بين الجبهة الوطنية والنظام خصوصا أن برنامج الولاية الثانية جعل هذا الأمر ممكنا .وكان الأمير محمد الفيصل حينها قد توطدت صلته بنظام نميرى وشرع فى تنفيذ عدد من المشاريع فى السودان ".[87] هذا الكسب الاقتصادى والاهتمام بالمال الذى ملأ على الاسلامويين أقطار نفوسهم وقلوبهم هو سبب مايعانى منه الشعب السودانى الآن وما ستعانى

(85) حسن الترابى، مصدر سابق 33.

(86) حسن مكى، الحركة الاسلامية ، مصدر سابق، ص 72 .

(87) حسن مكى، الحركة الاسلامية ، مصدر سابق، ص 72 .

منه الأجيال القادمة فقد تمت عمليات نهب "مقدس" وهائل لمقدرات البلاد المالية . يقول جعفر النميري عن هذه الفترة : " هناك ثلاث شخصيات كانت من الأسباب الرئيسية لانهيار السودان اقتصاديا وهم د.محمد سعيد النجار ومحمد الفيصل ومن يدعى صاحب مصانع الدلة . وهم السبب الرئيسى لانهيار السودان اقتصاديا . لأنهم لم يتحدثوا ولم يعملوا للحقيقة، د.النجار كان ينظر ويفكر لهم فى البنوك الاسلامية . وهما كانا ينفذان ويأخذان أموال السودان بأسلوب عجيب للغاية ، فالسودان حديث العهد بالملايين لقلة الخبرة ولهذا استطاعت البنوك هذه أن تخرج بأموال السودان للخارج"[88] ولكن الترابى يرى أن التجديد الاسلامي والعمل الاسلامى لن ينجحا الا من خلال تحقيق هذه الغاية والتى هى - فى نظره محور كل الصراع : " ففى مرحلة الدعوة الأولى فى قرننا كانت أصول الدين الأساسية ذاتها غير مقبولة، كان المتسلطون على المجتمع ينكرون أن يسود الاسلام على الملوك والبنوك![89] سجع الكهان هذا ليس مجرد تلاعب باللغة والحروف بل إستراتيجية التمكن بالوصول إلى السلطة / الملوك والثروة / البنوك .

قدمت الحركة الاسلاموية السودانية كثيرا من المبررات وليس المسببات لقبولها المصالحة ثم المشاركة فى الحكم مع النميرى . وحين قررت المصالحة بحثت عن الكثير من العيوب في المعارضة لكى تقنع الناس بمنطق خروجها واختيار المصالحة ، ويورد أحد مؤرخى الحركة سببين رئيسيين : " أولهما أزمة الثقة التى اعترت الاخوان قيادة وقاعدة بعد فشل محاولة يوليو . مما أدى إلى عقد مؤتمر شورى موسع فى الخارج والذى انتقد قيادة الاخوان فى الجبهة وافتقارها للحزم اللازم فى التعامل مع قيادات الجبهة ومحاولات قيادات الجبهة اضعاف الدور الاخوانى وجودا وتوجها، كما تحدث بعض الاخوان عن خيانات كما طالبوا بضمان نصيبهم من مال تسيير الجبهة

---

(88) محمود فوزى : نميرى والعودة لحكم السودان . حوار فى المنفى. القاهرة، دار سفنكس1991 ،ص71

(89) حسن الترابى: تجديد الفكر الاسلامى : جدة، الدار السعودية، الطبعة الثانية، 1987 ، ص 97.

(....) أما الأمر الثانى ، فحسب اشارات التقارير الواردة للقيادة الاخوانية عن واقع العمل الاسلامى المتقلص فإن منطق الأشياء الداخلية فى التنظيم كان يستدعى اجراء هدنة مع النظام ، إذ تناقص عدد الاخوان وسط طلاب المدارس من 15٪ نسبة عام 1969 إلى6٪ فى عام1977 [90] ويورد أحد مؤرخيهم حقيقة هامة عن علاقة الاخوان مع النميرى خاصة بعد تصفية الشيوعيين عام 1971، إذ يقول : " كما أن الاخوان كتنظيم لم يمانعوا فى الحوار مع نظام نميرى ابتداء .. إنما كان النظام هو المانع .. فحينما التقى الرئيس النميرى بالترابى فى كسلا بعد فشل حركة يوليو 1971 ، تلخصت مطالب الحركة بالسماح لها بحرية الدعوة للاسلام وتمسكت بذلك فى مقابلة الترابى بنميرى فى عام 1972 بوساطة من د. خليل عثمان ." [91] كل ذلك يوضح موقف الاسلامويين من الديمقراطية والدكتاتورية كنظم سياسية للحكم، فالديمقراطية ليست من أولويات الحركة الاسلاموية ، ثم كيف تكون الدعوة للاسلام فى ظل نظام دكتاتورى يوجه كل شيء فى الدولة والمجتمع ؟

يأبى الاسلامويون إلا الاساءة إلى حلفائهم وتقليل قيمتهم وتشويه صورتهم الوطنية ، فبعد المصالحة يكتبون عن الانصار : " صدم الاخوان بضعف معرفة بعض الانصار بأبجديات الاسلام وأميتهم الشديدة وجهل بعضهم حتى باللغة العربية مما أعاق تعليمهم وتحفيظهم لآيات من القرآن (...) كما فجع الاخوان بانعدام البعد التاريخى للحدث الاسلامى فى ثقافتهم حيث لم يميز عدد منهم المدى الزمنى الفاصل بين الرسول (ص) والسيد محمد احمد المهدى . حيث ظنه البعض الخليفة الخامس (...) كما ظهرت اشكالية ثقافة الاعتقاد بعقيدة المهدى واشكالية الايحاء إليه وتلقيه من الرسول (ص) مباشرة (...) وأخذهم بالرؤية كمصدر للتشريع من أنماط الثقافة التى لم يسمع بها الاخوان أو يجدوها فى كتب الفقه والثقافة الاسلامية الأصولية ". [92] وللمفارقة استغل الاخوان " ثقافة الرؤية" سياسيا

(90) حسن مكى ، الحركة الاسلامية، مصدر سابق ص 76.

(91) المصدر السابق، ص 76 .

(92) نفس المصدر ، ص 81.

حين أوحوا للنميرى بالصلاح والطيران فى الهواء ومجالسة الملائكة، بعد أن أعلن قوانين سبتمبر . كما أن هؤلاء " الانصار" الموصوفين بالجهل هم الذين تحدث الاخوان - من قبل - عن جهادهم ضد الشيوعيين واليساريين فى السودان بعد اكتوبر وعند حل الحزب الشيوعى ، وتحالفوا معهم باستمرار - كما اسلفنا - آخرها مؤتمر القوى الجديدة. كذلك يهاجمون بخبث قادة الجبهة الوطنية حين انتقد هؤلاء المصالحة حسب شروط النميرى ولم يندفعوا مثل الاخوان ويقول مؤرخهم مكى : " شهدت الأيام الأولى من المصالحة عددا من المواقف الاستعراضية من قبل السيد الصادق المهدى والشريف الهندى . أما الأول فقد أخذ يظهر تضجره مطالبا باحداث تغيير على المستوى السياسى مثل حل الاتحاد الاشتراكى والمستوى التنفيذى استحداث منصب رئيس الوزراء واقامة مؤتمر اقتصادى "[93] أما الهندى فقد حاول الاخوان تخويف القيادة الانصارية من طموحاته : " أما الشريف الهندى فقد سعى لتجريد السيد/ الصادق من شرعيته وتبعية الانصار له . حتى يصبح الشريف الهندى سيدا للموقف وزعيما للمعارضة بلا منافس " [94] وفى موقع آخر : " وخشى الاخوان أن يقع الانصار فى أسر الشريف الهندى خصوصا وقد أصبحوا قوة عسكرية ضاربة وخشى الاخوان إن لم تجد هذه القوة الشخص المؤمن الذى يخاف الله فيهم ويستخدمهم فى سبيل نصرة الاسلام وإقامة الشريعة أن يتحولوا إلى قوة تدميرية هائلة ".[95] ويبدو أن الهندى كان يمجد الانصار كثيرا سواء صدقا أم بلاغة فقط مما أثار حفيظة الاخوان : " رفع الشريف الهندى رؤوس الانصار وملأهم زهوا بما اضفاه عليهم من صفات الجمع بين الهجرة والنصرة وزادوا على الصحابة الكرام بانهم تركوا زوجاتهم مضيفين بعدا جديدا للهجرة والنصرة "[96] وكالعادة هيأ الاخوان المسرح جيدا لعودتهم وحاولوا الاستفادة دون تردد أو تحفظ من المصالحة بهدف محدد هو

(93) المصدر السابق ، ص 76

(94) نفس المصدر ، ص 76

(95) نفس المصدر ، ص 81.

(96) المصدر السابق.

أن تقودهم إلى الانفراد بالسلطة وابعاد النميرى بعد أن أسماه الترابى مجدد هذه المائة وبايعوه على المكره والمنشط [97].

دار خلاف بين الاسلامويين حول صحة المشاركة فى السلطة ضمن نظام النميرى ، وانتصر الخط العملي- الحركى أو الانتهازى لأن الحركة حسمت خيارها وستتأثر القرارات أو بالأصح قد تتم برمجتها حسب ذهنية وآليات الحركة وستكون النتائج شبه معلومة مسبقا . وأجد دون مبالغة النموذج المثالىIdeal Type لتوضيح معنى الذرائعية أو البراجماتية Pragmatism فى ممارسات الحركة الاسلاموية السودانية . فالتعريف المبسط والأكثر تفسيرا يحدد المفهوم بقوله: " الحق عند البرجماتزم هو ماينفع أو يصلح لشيء يتلو، ليس هو موجودا مستقلا فى هذا الكون وإنما هو نظرية أو رأى بصلح وينفع ، الحق يؤدى عملا مطلوبا منه ، يقود إلى نتائج معينة (...) فاذا كانت الفكرة تسير بنا إلى شيء أو تؤدى بنا إلى النتيجة المرجوة فهى حق ، والحق هى ، وإما إذا لم تكن الفكرة تؤدى إلى نتيجة ما فليست حقا، وبعبارة أخرى ليس مقياس الحق انطباقه على الحقيقة بل النفع أو الغاية التى تقود إليها الفكرة (...) فإذا كانت الفكرة تقودنا إلى النفع وإلى النتيجة المرغوبة فهى حق، وإن لم تفعل فهى باطلة."[98] فالحق أو الصحة عند الذرائعيين تقاس بالنجاح أو الفائدة وهذا مانجد عند الاسلامويين عند تقييمهم لعملهم السياسى أوممارساتهم ، لذلك يلتقى تفسيرهم الفقهى للمصلحة مع هذا الاتجاه. فقد تم تقييم الموقف من مصالحة النميرى حسب النتيجة ، ويفتخرون قائلين : " اجتهد الاخوان فى استثمار المناخ العام للمصالحة. بينما اضاع السيد/ الصادق وقتا ثمينا بتردده وموازناته ثم خروجه من السودان فى ديسمبر 1977 مما قلل حركة الدفعة التى بدأت بها المصالحة "[99] أما الترابى فلا يكتفى بابراز النجاح بل يعطيه بعدا دينيا إذ

(97) منصور خالد، مصدر سابق، ص 110، من احسن المصادر فى علاقة الاخوان بالنميرى

(98) يعقوب فام : البراجماتزم أو مذهب الذرائع. بيروت ، دار الحداثة ، الطبعة الثانية 1985، ص 5 - 266.

(99) حسن مكى، المصدر السابق، ص 76.

يقارن موقفهم بيوسف وفرعون ويعطى قياسا أيديولوجيا فى حقيقته إذ يوظف التاريخ للتبرير: "وقديما شارك يوسف عليه السلام فى إدارة الشئون العامة لتحقيق مصلحة فى رعاية تموين العباد لا تتحقق بالبقاء فى السجن، بينما كان قد آثر السجن على الفتنة المحتومة . فاللبيب من عرف متى تكون مشاركته فتنة عليه بغير جدوى لحركة تغيير المجتمع نحو الاسلام فيعتزل، وكيف تكون اصلاحا للمجتمع وتثبيتا لنفسه فيقبل."[100] ثم يضيف: "أما الثمرات المقدرة فى المصالحة فقد جاءت بأكثر مما كان مرجواً. لاسيما إذا تسبب كسب الحركة من اغتنام الحرية والمشاركة إلى كسب سائر الصالحين الذين تجمدوا وتبلدوا لأنهم لا يحسنون العمل فى ظروف السرية والحرية المحدودة أو لأنهم طلبوا المصالحة لقسمة فى السطة ثم لم يرضوا بماجاء به النظام البخيل بحكر سلطته ولم يصبروا ويعدوا للآجلة !"[101]

يحتاج موقف الاسلامويين من المشاركة فى الحكم غير الاسلامى كاملا إلى توقف لأنه يفصح عن إزدواجية فى التقييم وقدره وبراعة فى تبرير الممارسات الخاطئة ويؤكد مثال الذرائعية بامتياز . كذلك يكشف لامبدئية الحركة تجاه قضيتين هامتين إسلامية الدولة والديمقراطية . فحين تمت المصالحة لم يعلن نظام النميرى قوانين سبتمبر 1983 التى الصق بها اسم الشريعة الاسلامية بل اكتفى بلجنة لمراجعة القوانين كان من اعضائها الترابى النائب العام وتوصلت " إلى أن مائتين وخمسين قانونا من قوانين السودان التى بلغ عددها أنذاك مائتين وستة وثمانين لا تتعارض مع الشريعة الاسلامية وان الثمانية والثلاثين قانونا المتعارضة مع الشريعة ينحصر تعارضها فى بعض المواد لا فى جوهر القانون ، ومن أجل هذا أحسنًا الظن بالنائب العام الدكتور الترابى عندما سارع بطبع تلك القوانين لاننا حسبناه قد تثبت من اسلاميتها وعدم تعارضها مع واقعنا وتراثنا وحضارتنا وأصالتنا .. فما الذى حدث بين عام 1978 ... عندما تمت تلك المراجعة وعام 1983 .. عندما أصبحت كل هذه القوانين رجسا من عمل الشيطان يستدفعه الصحويون بالفاتحة

(100) حسن الترابى ، مصدر سابق ص 197 .

(101) المصدر السابق، ص 199.

والمعوذتين ؟؟ " [102] أما بالنسبة للديمقراطية فقد كانت الحركة – حسب زعيمها – محرجة فى " أن تضطر إلى مشاركة نظام موسوم بالطغيان والفساد . فالتلبس بمثل هذه العلاقة يؤذى سمعة الدعوة والجماعة ويتيح لأعدائها فرصة وحجة للنيل منها . لاسيما أن الناس يحاسبونها بمعايير الاستقامة أكثر مما يحاسبون آحزابا أخرى لا تبالى أو يبالى أتباعها بما يكسبون الا عصبية ولاء وانتهاز فرص فى السلطة ولاسيما أن الضرورة الاستراتيجية التى الجأت الحركة لأن تتغاضى على كره منها عن دكتاتورية النظام وفساده ما كانت مما يمكن التصريح به دراءا للحجة المعارضة". [103]

يستعمل الاسلامويون حيلة فى حوارهم يظنون أنها تنفى التهمة أو الخطأ، فكأن الافصاح وعرض نقاط النقد بواسطة الحركة نفسها ينزع عن التهمة صوابها أو يكون ذلك العرض للسلبيات شكلا غير مباشر للنقد الذاتى أو سحب للبساط من تحت أقدام المخالفين ، دون أن تقدم تفسيرا أو تعليلا منطقيا لموضوعات النقد ،الادانة . فقد أنكرت الحركة بند المصالحة اسمها وصلتها بالتنظيم العالمى واندمجت فى تنظيم " الاتحاد الاشتراكى" وهى التى تتحدث كثيرا عن أهمية الرمز والشعار المبدئى. وهنا تظهر البراجماتية والانتهازية بوضوح حين يقول زعيم الحركة :" وذلك أن العلاقة بالنظام أسست على شروط مهما اقتضت كبت اسم الجماعة ووجهها المباشر تطلق لها فرص التعبير والعمل بصور كثيرة كيفتها هى لتناسب الوضع السياسى وتحقق أهداف استراتيجيتها فى المجتمع" [104] وتستعمل الحركة الحيلة الثانية وهى اعطاء مسميات جذابه خادعة لمضامين وأشياء غير طيبة، واطلاق أوصاف ومصطلحات تحرف الواقع لتعكسه فى الوعى بطريقة تختلف عن حقيقته ، والترابى القانونى ماهر فى صك تلك المصطلحات والتسميات . واذ يقول أن الحركة وظفت المصالحة لتتحول إلى تيار شعبى واسع ومنظمة حركية شاملة " وإلى فكر متوجه نحو الايجابية التطبيقية لا إلى السلبية النظرية ". [105] وهكذا تكتسب المصالحة وصفا جيدا وسندا فى

(102) منصور خالد ، مصدر سابق، ص36.

(103) حسن الترابى ، مصدر سابق ، ص 198.

(104) المصدر السابق ، ص 198.

اللغة والفكر يقلل من بشاعة التعاون مع الدكتاتورية النميرية . ومفهوم "الايجابية" مقابل "السلبية" ، والتطبيقية مقابل النظرية يوحى بكثير من القدرة على الفعل والانجاز وتحقيق نتائج ملموسة الفائدة مقابل السلبية المرتبطة بالتردد والعزلة والعجز ، كذلك التنظير أو النظرية تربط خطأ أو بتعمد بالبعد عن الواقع والحياة أو حتى باحلام اليقظة مقابل التطبيق والذى يحمد حتى لو أخطأ لأن الانسان يتعلم من أخطائه وتجاربه . والآن لا تناقش المبدأ ولكن المهم النتيجة بغض النظر عن كيفية الوصول لها.

فى إطار هذا الفهم تؤكد الحركة أنها لم تفقد شيئا بل استفادت من "نظام الحريات النسبى الذى كفلته المصالحة " ، وبالفعل استطاعت الحركة الانتشار كميا ، وتسربت وأنشأت عددا من الكيانات التنظيمية لكى تعمل بواسطتها دون أن تعلن انتماءها ، ويورد مؤرخ الحركة هذا التطور باعتزاز : "أدى تحرك الحركة إلى إزدهار واضح فى جسم الحركة وظهرت ثمار ذلك فى بروز عدد من واجهات (!) العمل الاسلامى مثل "منظمة الدعوة الاسلامية" "جمعية الفكر والثقافة الاسلامية" "جمعية الاصلاح والمواساة" "الوكالة الاسلامية الأفريقية للاغاثة" "جمعية رائدات النهضة" ... الخ "(106)

ويضيف لذلك، التحكم فى مسار مؤسسات المال الاسلامى فى بنوك وشركات ، ونمو الحركة وسط الطلاب مما مكنها من السيطرةحتى على اتحاد جامعة القاهرة الفرع ابتداء من عام *1981* . التى يصفها : " وقد ظلت هذه الجامعة بؤرة لليساريين منذ افتتاحها فى منتصف الخمسينات مما عنى أن هناك تحولا حقيقيا فى قطاع الطلاب فى إتجاه الاسلام." ويضيف لكسب الحركة: "إضعافهم لتيار العلمانيين فى النظام (منصور خالد، بدر الدين سليمان ، جمال محمد أحمد .) الخ .. " (107) أما أكبر الانجازات فقد كانت – حسب تقديرهم – فى المجال الخارجى حين اعتبروا عام *1982* عام أمانة

(*105*) نفس المصدر.

(*106*) حسن مكى ، مصدر سابق ، *93*.

(*107*) نفس المصدر، ص *97*.

العلاقات الخارجية التى كان يرأسها د. التيجانى أبو جديرى[108] ولابد من التوقف عند نشاط هذه الأمانة التى ناصبت القيادة الليبية العداء رغم علاقاتها المتميزة أثناء عمل الجبهة الوطنية قبل المصالحة، وهذه الأيام عادت الحركة الاسلاموية السودانية لأهداف انتهازية صرفة إلى صداقة ليبيا لأنها تعتبر ليبيا حلقة ضعيفة يمكن أن تحقق فيها انتصارا . لذلك بدأت الحركة مبكرا فى تشجيع ودعم الاسلامويين الليبيين، تقول عن المجازات عام 1982: "كما فتح مكتب العلاقات الخارجية أبواب السودان للمقاومة الاخوانية الليبية . مع أن هذه القضية كانت لها تداخلات اقليمية ودولية .. حيث شجع المصريون والأمريكان نظام الرئيس نميرى على دعم حركة المقاومة الليبية لنظام معمر القذافى . بينما لم يكن التنظيم الدولى راضيا عن التعاون الجارى بين الحركة الاسلامية السودانية والتنظيم الليبى . وكان نميرى يريد استخدام وجود حركة المقاومة الليبية فى السودان لمجابهة وجود حركة المعارضة السودانية فى ليبيا ".[109] ويضيف المؤرخ الاسلاموى بفخر :" وفى مايو 1984 نجحت المعارضة الاسلامية الليبية لأول مرة فى تاريخ ليبيا الثورة فى اقتحام عرين نظام القذافى أى القيادة العامة للجيش الليبى وضرب مركز وجود القذافى مما أحدث هزة عنيفة فى نظام الأمن الليبى".[110] والمطلوب فقط مقارنة هذا الموقف وما تقوم به الحركة الاسلاموية السودانية في الوقت الحاضر من تقارب واقتباس لنظام المؤتمرات الشعبية وعقد الندوات مع ليبيا آخرها ندوة التكامل الليبى السودانى فى نهاية يونيو 1991 والتى اشرف عليها الترابى شخصيا ومهدى إبراهيم والسنوسى وسيف محمد أحمد.

لم يرضى كل الاسلامويين والاسلاميين عن هذه العلاقة والتوجه الجديد المرتبط تماما بنظام النميرى . فقد أعلن الصادق عبد الله عبد الماجد فى بيان

(108) نفس المصدر ، ص 96. توفى فى حادث مرور بشرق السودان فى 24 ابريل 1984 ويقال أنه كان فى مهمة استلام اسلحة للداخل أو لحركة تتخذ من السودان مقراً.

(109) المصدر السابق، ص 96.

(110) نفس المصدر، ص 102.

أصدره في سبتمبر 1980 : " أنه باق في تنظيم الاخوان المسلمين الجديد .. الذي سيواصل السير في الخط الذي يتفق مع منهج الحركة الاسلامية وتاريخها " وركز على عدة أسباب لانفصاله عن الترابي وجماعته منها: ، عدم رضائه عن الفتاوى والاتجاهات التنظيمية التي يقودها الترابي ، وعدم اقتناعه بمسوغات المصالحة، وأكد إيمانه بوحدة الحركة الاسلامية وتمسكه بصيغة الموالاة للتنظيم الدولي الاخواني واستنكاره لاعلان الترابي في مقابلة مع صحيفة أجنبية حل تنظيم الاخوان المسلمين ، وأخيرا إيثاره لاسلوب التربية والتنظيم الدقيق في العمل السياسي.(111) وخرج عدد من الرواد القدامى والشباب ولكن كان جناح الترابي هو الذي يعبر عن فئات اجتماعية جديدة ذات توجهات بورجوازية صغيرة مأسلمة كانت طروحات الترابي تقنعها أو تساعدها على التكيف، وسوء الطوية أي القدرة على تعايش الداخل والخارج النفسي المختلفين أو أن يقولوا مالا يفعلون دون تأنيب ضمير وأن يمتلكوا الدنيا ومباهجها وماديتها وعينهم على الجنات والنعيم والحور والولدان ، وأن يكونوا الجاهل الذي رضي جهله عنه ورضي عن جهله ومع ذلك تظهرهم الحركة بأنهم صفوة المثقفين والقوى الحديثة رغم أنهم طلقوا الثقافة منذ أن غادروا مقاعد الدراسة . يضاف لهؤلاء بورجوازية طفيلية شعارها تحقيق أقصى الثراء بأقل المجهودات وتقدس المال باعتباره زينة الحياة الدنيا الوحيدة . وكل هذه الفئات تستسهل الحياة سواء في التعليم والثقافة أو في التجارة والمال. لذلك كانت حركة الترابي هي حركة الوقت - حسب التعبير الصوفي معكوساً - فقد كان الانفتاح الذي اعقب مبادرة السادات والمناخ الاقليمي والدولي في صالح مثل هذه الحركات وأفكارها التي تتكلم كثيرا ولا تفعل شيئا يضر بالغرب والاستعمار الجديد حقيقة . كذلك كانت الظروف الداخلية تحتاج لفكر فراغ ليملأ الفراغ بعد قمع كل الحركات والاتجاهات الجادة الأخرى . لذلك انتصر اسلام الترابي الذي هو امتداد لاسلام معاوية ويزيد على اسلام علي والحسين المحتمل . حاولت

(111) المصدر السابق، ص 90 ـ 91.

حركة الترابى - كالعادة - تقييم موقف " الاخوان المسلمون " بقيادة الصادق عبد الله والحبر نور الدائم من خلال التفسير التآمرى الذى يقلل من قيمة الموقف المتميز ويسيء إليه ، يقول مكى : " نظرت القيادة إلى التنظيم الجديد كمحاولة من التنظيم الدولى للضغط على تنظيم السودان لارتضاء صيغة مبايعة التنظيم الاخوانى المصرى والعمل من خلال اطره " [112]

أستمر جناح الترابى فى التعاون مع النميرى وفى الانتشار فى أجهزة الحكم ويفخر بهذا التوسع الكمى ولكن يخجل من المواقف ذات الطابع الفكرى والمبدئى . وكمثال لهذه التصرفات الساذجة فى هذه العلاقة الشاذة بين النظام والحركة يكتب مؤرخهم : " حرصت قيادة الجماعة أن تتجنب الظهور فى مناسبات النظام خشية أن تضفى عليه شرعية إسلامية لم يتلمس طريقه إليها بعد .. ودرج الترابى على الاستجابة لدعوات المشاركة فى مؤتمر اتحاد الطلاب المسلمين فى أمريكا وغيرها والتى تتوافق مع احتفالات ذكرى مايو."[113] من ناحية أخرى نجد الفخر بأن الحركة حققت كسبا يبرر المصالحة مع النميرى ، على سبيل المثال لا الحصر وحسب أدبيات الحركة . نجد الحديث عن مجلس الشعب القومى عام 1981 والذى أبرز عددا من الاخوان : على عثمان ، عبد الجليل الكاروري ، يس عمر الامام ، حافظ الشيخ، عبد الله حميده، كما أصبح احمد عبد الرحمن وزيرا للشؤون الداخلية والرعاية الاجتماعية، ويس عمر الامام عين رئيساً لمجلسى ادارة وتحرير جريدة (الأيام) أما الترابى فقد عين مسؤولا عن الفكر والمنهجية فى الاتحاد الاشتراكى بالاضافة إلى نائب عام. ويظهر فخرهم وفرحهم خلال تقييم تلك الفترة قائلين: "أدى هذا الصعود الاسلامى إلى جفوة وخصام من قبل رجال وقادة الأحزاب الذين شعروا بأن الحركة كسبت من وراء ظهورهم وتركتهم فى العراء خيارى مابين موالاة المعارضة وما تجلبه معها من سجن وقهر أو الاستدارة لحركة السياسة والانسحاب من مسرح الأحداث."[114]

(112) المصدر السابق، ص 91.

(113) نفس المصدر، ص 93.

(114) المصدر السابق، ص 94.

كان تطبيق قوانين سبتمبر 1983 فرصة لتبرير كل إنتهازية الحركة التى أصبحت تردد أنها أجبرت النميرى على تطبيق قوانين الشريعة الاسلامية وهذا هو الهدف الاستراتيجى للحركة كما تعلن باستمرار، وليس هناك أروع لحركة سياسية من أن تحقق أستراتيجيتها بمجهود قليل وتضحيات غير جسيمة وفى وقت قياسى، وهذا ما عجزت عنه كل الحركات المماثلة وبالتالى يثير اعجابها بالتجربة الاسلاموية السودانية وتجعل منها قدوة ونموذجا. وكانت مسرحية تطبيق الشريعة عملا متعدد المنافع للاسلامويين فقد أصبحت فى يدهم سلطة دينية مدججة بقوانين قمعية جائرة بالاضافة لشارع اسلامى تم تحريكه لحماية " الشريعة" وظهرت "جماعات الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" كجناح مدنى يتغلغل فى كل مساحات المجتمع المدنى ويرهب أى معارضة أو نقد مسنودا بكل تراث محاكم التفتيش وعقد العصابى فى مجتمع متغير تتبدل فيه بعض القيم والاخلاقيات الموروثة. الأهم فى ذلك امكانية التبرير بأثر رجعى لتعاونهم مع النميرى، كما حدث بعد ذلك فى تلاعب ماهر باللغة والمواقف بأنهم بايعوا شرع الله ولم يبايعوا النميرى . ويقول الترابى عن التجربة : " وقد جاء تطبيق الشريعة الاسلامية بركة ضخمة غير محتسبة وجاءت التعبئات الاسلامية احتفالا بها دفعا لأهم الاستراتيجية ، الا وهو البناء الشعبى للجماعة وهكذا أحيل أمر الشريعة من قانون مسنون إلى وعى وتوجه اسلامى شعبى بقى ذخرا وقوة للحركة فى العاقبة." [115]

لا أريد مناقشة إسلامية قوانين سبتمبر 1983 أو عدمها فقد دفع الاستاذ محمود محمد طه حياته ثمنا للدفاع عن الاسلام من تلويث قوانين الترابى والنميرى لقدسية الدين وبالاضافة لكتابات الجمهوريين هناك كتابات منصور خالد وطه ابراهيم وحوارات القانونيين بعد انتفاضة ابريل 1985 [116]. والأهم من ذلك موقف "الجبهة الاسلامية القومية" نفسها من هذه القوانين ، فقد انتقدت هذه القوانين ووافقت على تجميدها من داخل

---

(115) حسن الترابي، مصدر سابق، ص 199 – 200.

الجمعية وشاركت فى البحث عن قوانين بديلة واستدعت متخصصين فى القوانين الدينية لمراجعتها وتقييمها. وهكذا تراجع السياسة شرع الله حين تقتضى المصلحة الحزبية للاسلامويين ذلك. وهذا للمفارقة نجاحهم الحقيقى وهو جر الحركة السياسية السودانية منذ الاستقلال للانغماس فى القضية - الشبح وهى الدستور الاسلامى الذى لايملك الاسلامويون أى تصور عنه . وكان الآخرون يبحثون ويجادلون حول الاسلام والشريعة بجدية ومن خلفهم يعمل الاسلامويون فى السياسة حتى وصلوا السلطة رغم أنهم أقلية . لذلك يكفى ماضيعنا من نقاش انصرافى حول القوانين الاسلامية أو الشرعية ، ولنتوجه مباشرة لفضح من الذى يريد أن يطبق هذه القوانين وهل المراد تنزيل شرع الله على المجتمع السودانى أم يكتفى المخطط بالسيطرة على الملوك والبنوك - كما قال الترابى - ويضعوا الشعب السودانى النبيل تحت أحذية العسكر ويحكموه بالطوارىء وحظر التجول وبيوت الاشباح والفصل التعسفى . الصراع ليس بين الاسلام والالحاد ولكن بين حلف الطفيليين من تجار الجبهة والمتطلعين من العسكر الفاشلين مهنيا وسياسيا ، والانتهازيين من المثقفين وصبية صغار تم مصادرة المستقبل من قلوبهم وعقولهم وتنظيم سياسى يبطن الارهاب بالدين ، وبين بقية السودان من جهة أخرى . إذ أعلن الاسلامويون بعد تمكنهم من السلطة تحت عباءة دكتاتورية الحرب الأهلية ضد كل الشعب السودانى ، وينطبق تقسيمهم المجتمع إلى جاهلية واسلام على الوضع الحالى فى السودان ولكن التقسيم مقلوب إذ نجد جاهليتهم بكل فاشيتها فى مقابل اسلام ووطنية بقية السودانيين .

ليس الحديث المتقدم مجرد إنفعال وخطابه ولكن محاولة للوصول إلى لغة ما تعبر عن واقع هو أسوأ وأقسى من كل ذلك بكثير فقد أصبح وجود الوطن أصلا مهددا بسبب العبثية التى يدير بها الاسلامويون الأمور. ولكن الأهم من ذلك كيف نتعلم من التاريخ ؟ كيف وصلوا إلى غايتهم مؤقتا ؟ انتهى تاريخ الحركة الذى تتبعناه بوصولهم إلى التمكن من السلطة الدكتاتورية من خلال استغلال الديمقراطية . كذلك استمروا فى السلطة بتمرير أكليشيه مستهلك يسمونه " الأخلاق السودانية " والتى هى ضد

العنف والكذب والغدر، استفادوا حقيقة من السذاجة والعفوية السودانية لأنهم كانوا الأكثر تنظيما وخبثا. وهذه ليست إدانة أخلاقية لأنهم يستبعدون الأخلاق عن السياسة ويكتفون بالنتيجة أو عاقبة الأمر- كما يقولون . لذلك يصبح النقاش مع الاسلامويين حول اساليبهم فى الوصول غير مجد لاننا نتعامل مع بنية عقلية مغلقة متسقة مع منطقها ورؤيتها للأشياء، فهى تسعى - كما أسلفنا - إلى تحقيق هدف إلهى ومقدس لذلك الوسائل لا تهم طالما تساعد فى تحقيق تلك الغاية التى تباركها السماء وقد يعارضها بعض البشر . لذلك سرد الوقائع التاريخية وتحليلها يهدف إلى التعلم والتدبر والعبرة لدى القوى التى تقف ضد مشروع الاسلامويين الظلامى المغامر، إذ يجب أن تكون الصحوة الحقيقية للوطنيين السودانيين هى تجربة تمكن " الجبهة الاسلامية القومية " من السلطة بعد انقلاب 30 يونيو 1989 وكيف أذلت الشعب السودانى . هذا موضوع منفصل فى تفاصيله ولكن من صلب فهم ممارسة وفكر الاسلامويين ، إذ عشنا فى الواقع النموذج الاسلاموى كما يفهمه هؤلاء.

لم يكن من الممكن أن تصل أى جماعة سياسية للسلطة بهذه السهولة ورغم أنها غير مؤهلة لإستلام السلطة أو تثبيتها إلا فى السودان وفى تلك الظروف التى اعقبت الانتفاضات والديمقراطية الثالثة فقد تيقن السودانيون تماما استحالة أن يغامر عسكرى آخر بمحاولة الاستيلاء على السلطة، كما أن السودانيين من غير الاسلامويين مخلصون فعلا وصادقون فى ديمقراطيتهم ، ومن هنا تسرب الاسلامويون . فقد كان من الممكن والمفروض عزل الاخوان المسلمين بعد انتفاضة ابريل 1985 لأنهم كانوا محرك النظام الذى انتفض ضده الشعب السودانى ولا يكفى أن النميرى إنقلب عليهم واعتقلهم قبل أقل من شهر من الانتفاضة وبداية مارس 1985. إذ لم يكن الخلاف حول الديمقراطية ولكن حول الاستفراد بالسلطة بعد أن اقتنع كل طرف أن دور الآخر قد انتهى، وكان النميرى الأسرع وقلب الطاولة على حلفائه المقامرين

(116) على وجه الخصوص : طه ابراهيم (جربوع) هذا أو الطوفان ومنصور خالد: «الفجر الكاذب».

أما الشعب السودانى فكان أسرع وأكثر حسما من الاثنين فاسقط مايو بنميريها وترابيها . ولكن الاخوان المسلمين أو دم الغول[117] فقد حركوا "الواجهات " بفعالية ، إذ يظهر مجلس انتقالى أعلى يكون على رأسه عبد الرحمن سوار الذهب – من جيل الرواد من الاخوان فى الجيش ورئيس مجلس وزراء من نقابة الأطباء التى حاول الاسلامويون إفشال إضرابها ضد نظام النميرى . ونتوقف عند هذه النقطة كمثال للقدرة على اختراق النقابات وتغيير الأقنعة حسب الظروف إذ كيف أصبح المعارضون للاضراب قادة فى الانتفاضة . فالحركة تؤرخ لهذه الفترة بتصور مختلف ينطلق من التمسك بالنميرى بعد أن طبق قوانين سبتمبر، نقرأ لمؤرخ الحركة: "وفى نوفمبر 1983 سافر الرئيس نميرى مستصحبا معه د. حسن الترابى فى رحلة عمل لأمريكا وقد عنت مصاحبة الترابى للنميرى فى رحلته لأمريكا أنه ابس من الوارد تقديم أى تنازلات فى موضوع تطبيق الشريعة مما جعل الإدارة الأمريكية تتحاشى فتح ملف الشريعة وإن اجتهدت فى تقويض المشروع بوسائلها الأخرى المتعددة ... وما أن عاد الوفد من رحلة أمريكا حتى توالت جهود مراكز التكييف العلمانى لاجهاض مشروع تطبيق الشريعة" [118] ويعطى مثالا لذلك اضراب القضاة وخروج السيد محمد ابراهيم دريج حاكم دارفور فى فبراير 1984 ثم اضراب الأطباء الذى يقول عنه " ومع أن قيادة النقابة كانت اسلامية وجاءت لمواقعها عبر سواعد الاسلاميين : د. الجزولى دفع الله ، د.حسين أبو صالح ، د. مجذوب الخليفة ، إلا أن الاضراب كان قرارا اتخذته القواعد واعتبرت القيادة أنها لا تملك إلا التنفيذ .. حاولت القيادة الاسلامية حث الرئيس نميرى على الاستجابة لمطالب الأطباء ولكنه عاند ذلك بصلابة ، مما دفع القيادة الاسلامية للموازنة الصعبة بين ترك الأمور تسير مسارها العادى مما قد يقود إلى تقويض مشروع تطبيق الشريعة أو مجابهة

(117) الاسطورة السودانية التى تحكى عن غول يقتل وفى كل مرة تطير نقطة من دمه وينمو منها غول جديد وهكذا يتجدد الغول لان التخلص منه لم يكن كافياً.

(118) حسن مكى ، الحركة الاسلامية فى لاسودان، مصدر سابق، ص 100 – 110.

الموالاة والعصبية النقابية بداعى الالتزام الاسلامى !" [119] وغلبت الحركة مصلحة تحالفها مع غيرى على احترام العمل النقابى واضعاف حكم الفرد، وكان موقفها تحت مبرر المصلحة العامة بضرورة تدخل التنظيم ملزما قواعد الأطباء الاسلاميين بعدم الاستجابة لكل إملاءات الاضراب على الأخص الخدمة التطوعية فى أقسام الطوارىء والحوادث " وكانت النتيجة: " ثم دفعت الحركة الاسلامية ثمن ذلك غاليا حينما والى الأطباء عزل العناصر الاسلامية من قيادة النقابة " [120] رغم كل هذه المواقف المتخاذلة استطاع الاسلامويون تصعيد بعض واجهاتهم إلى الحكومة الانتقالية التى يفترض فيها أن تزيل آثار مايو .

نجحت الحركة الاسلاموية بعد أن فلتت من عقاب الشعب السودانى بسبب التردد أو مايسمى باخلاق السودانيين ، فى فرض سياسات تخدم برنامجها مستقبلا . فهى تكرر التاريخ والآخرون لا يتعلمون ، فكما شككت فى جبهة الهيئات بعد ثورة أكتوبر 1964 واخافت الاحزاب التقليدية بالشيوعية ورفضت محاكمة مدبرى انقلاب 17 نوفمبر 1958 تحت الشعار الشهير : " عفا الله عما سلف !". وفى انتفاضة ابريل كررت نفس الشىء بمهاجمة التجمع الوطنى الديمقراطى وربط اسمه دائما بالعلمانية والتمرد والشيوعية ، وبالفعل تمكنت من تعطيل دور "الحزب الاتحادى الديمقراطى" فى تنشيط التجمع لاكمال أهداف الانتفاضة وبالذات تصفية آثار مايو. وأدخلتنا فى متاهات تحديد من هم السدنة . والأهم من ذلك كله عدم اتخاذ قرار بخصوص الغاء قوانين سبتمبر سيئة السمعة وأهدر وقتا ثمينا فى المطالبة بنميرى وتدبيج المذكرات القانونية بدلا من توجيه الجهود نحو تلك القوانين المهينة والقمعية. أما انتصار الحركة الأكبر فكان فى وضع قانون انتخابات يضمن عودتها للحياة السياسية ومن خلال الديمقراطية والشعب الذى شاركوا فى إذلاله وافقاره طوال السنوات الثمانية التى اعقبت المصالحة. وكان "الاخوان المسلمون" هم الوحيدون الذين يعرفون ماذا يريدون

(119) المصدر السابق ،ص 101.

(120) نفس المصدر.

من الانتخابات والجمعية التأسيسية والديمقراطية . فقد استطاعوا ادارة الانتخابات بالطريقة الأمريكية مالا واعلاما وتنظيما ، وفازوا بأغلب دوائر الخريجين من خلال حيلة توزيع الدوائر اقليميا وليس قوميا وبالتالى فاز بعض مرشحيهم بأقل من مائتى صوت وفشل بعض من نال أكثر من خمسة الآف صوتا في مناطق اخرى. كما أن انقسامات الاتحاديين تسببت فى خسارة عدد من الدوائر فى العاصمة المثلثة لصالح الاخوان المسلمين. ومن هنا روج الاسلامويون لاسطورة أنهم يمثلون المثقفين والمناطق الحضرية والقوة الثالثة ، واستطاعت بهذه الادعاءات التى تداولتها فى أجهزة اعلامها القوية والاخطبوطية والتى بلغت فى مجال الصحافة فقط – امتلاك ست صحف ، أن تبيع هذه الفكرة داخل الساحه السياسية. ويلاحظ أن السيد الصادق المهدى تأثر فى تعامله مع الجبهة بهذه الفرية يتمكنت الجبهة من تعطيل السيد الصادق المتردد أصلا فى اتخاذ أى قرار حاسم مستغلة فى ذلك اسلامية الخطاب الصادقى أى نهج الصحوة وتقاطعاته مع الخطاب الاسلاموى بالذات فى تناول مشكلة الجنوب والتعددية والعلمانية ، يضاف إلى ذلك بحث السيد الصادق المستمر عن الاجماع فى اتخاذ القرارات مما منح الجبهة القومية " فيتو " وظفته جيدا حتى شاركت فى السلطة . مع أنه فى الديمقراطية البرلمانية يمكن أن يكون القرار شرعيا وملزما حتى ولو فاز بصوت واحد فقط .

كان واضحا من نقاشات الجبهة القومية حول المشاركة فى الحكم عام 1988 أن هناك تيارا قويا يفضل الاستفراد بالحكم وليس بالضرورة عن طريق الشعب والديمقراطية فتلك مرحلة قد اكتملت، كذلك أعتبرت دخولها فى الحكم تمرينا لممارسة ولتجنب الأخطاء . دخلت الجبهة القومية الحكومة بنفس العقلية والأهداف وبالذات تقوية الجماعة ، يقول زعيم الحركة : "لكن الهم الأهم فى المشاركة كان بناء الحركة والحذر المحذور فى الاجتهاد بشواغل الحكومة واهمال الجماعة أو تعويل القادة على دورهم فى السلطة واتكال القاعدة على وسيلة السلطان فى بسط دعوة الاسلام وتحقيق مقاصده . هكذا

جعل بناء الحركة أولوية مقررة كما كان القرار فى المصالحة الأولى.[121]
ويتحدث عن السلطة بلذة وشبق : " وقد تذوقت الحركة إذ وليت السلطة بوجه جزئى بعض ماينتظرها إذا تمكنت بأتم من ذلك ".[122] وكانت تتوق دوما إلى "التمكن التام" ولكن نتيجة الديمقراطية التى رضيت الحركة بحكمها – مؤقتا– كانت عقبة حقيقية .، ويقول الترابى : " ومازالت تجربة السلطة الجزئية تطرح للجماعة كل حين وجها جديداً من الابتلاء وتثير لها قضية إجتهاد أو جهاد فى وحدتها أو خطتها أو حركتها هى وفى سياستها للأمر العام."[123] ورغم كل التنازلات فقد طغت الاختلافات والتناقضات وتم إبعاد الجبهة التى خلقت من خروجها بطولة على أساس تبرير ذلك باصرارها على البرنامج الاسلامى، وأرجعت ذلك إلى الضغوط الخارجية وتقارن إبعادها بانقلاب غيرى على الاخوان المسلمين . وأخيرا يقول الترابي بوضوح لايشوبه أي لبس: " وكانت عبرة بالغة فى شأن الديمقراطية والاسلام والعامل الخارجي . فقد بدا أن الديمقراطية لا تتجه لأن تتمخض عن الاسلام بدفع التعبير النيابى عن ارادة الجماهير المؤمنة حتى تعاجلها ضغوط الاجهاض والتشويه من تلقاء أدعيائها انفسهم الكائدين للاسلام من الخارج ثم الداخل".[124]

لا يفهم الاسلامويون الديمقراطية على أنها اختيارات وتعدد واختلاف ، وبالتالي يمكن الا يطبق مشروعهم حتى ولو رفعت الأحزاب التقليدية شعارات تقارب برنامج الاسلامويين . لذلك فالديمقراطية فى نظرهم لا تُحترم فى حد ذاتها كوسيلة وأسلوب للحكم بل تقيم حسب تقاربها لنظرتهم للاسلام والتى تعتبر نفسها الاسلام الصحيح، وإذا لم تحقق الديمقراطية هذا الهدف فهى مجرد عبث أو حتى مؤامرة أو مكايدة غربية أو علمانية . ومن هنا عمل نواب "الجبهة الاسلامية القومية" على تعطيل الجمعية التأسيسية

---

(121) حسن الترابي، مصدر سابق، ص 201.

(122) نفس المصدر ، ص 203.

(123) نفس المصدر.

(124) نفس المصدر، ص 203.

لاثبات فشل وعجز النظام الديمقراطى عن حل مشكلات الوطن . فتعمدوا استغلال لوائح الجمعية والمناورات وأخيرا الهجوم المباشر على الديمقراطية وتهيئة الجو السياسى للقضاء على الديمقراطية . فقد انطلقت صحافتها المتمرسة فى المهاترة والتهييج فى تعبئة الرأى العام ضد الديمقراطية أو على الأقل تحييده . بدأ الهجوم على الديمقراطية ثم الدعوة للجهاد وكل هذا باسم الشعب بدعوى أن الديمقراطية لم تعد تمثله ثم أنه مطالب بتنفيذ تطلعاته والمقصود هنا الشريعة الاسلامية – عن طريق الجهاد وليس البرلمان . يقول الترابى فى "الرايه " صحيفة الجبهة القومية بتاريخ 1989/4/29 : "قيادة البلاد اليوم أصبحت وراثية وديمقراطيتها أصبحت شكلا زائفا وانتفت المساواة حيث قامت بالمجتمع طبقات السادة والعبيد ." وفى نفس الصحيفة يواصل هجومه فى عدد يوم 1989/4/30 وبالذات ضد السيد محمد عثمان الميرغنى بعد اتفاقية نوفمبر 88 مع الحركة الشعبية : " فقد ركع واستسلم زعيم دينى فى أرض الكفر لمتمرد كافر .. واليوم القضية ردة تخرج من الدين جملة واحدة .. لسنا فى بلد نرمم فيه الديمقراطية . ولكننا فى بلد انهارت فيه نظم الحكم وأصبح لافرق بين حكم عسكرى وحكم يسمونه ديمقراطيا ." وهكذا ببساطة تتحول قضية سياسية إلى أخرى دينية وتستعمل فيها لغة الكفر والردة الخارجة عن القاموس السياسى . وهنا خطورة الاخوان يقفزون فوق حاجز الدين والسياسة حسب الظرف والموقف . لذلك ينتقل الترابى إلى خطاب آخر وبلغة تختزن لمثل هذه المواقف ، بعيدة عن الكياسة والمرونة والاعتدال الذى توصف به الحركة خطأ، يقول الترابى فى نفس العدد من الصحيفة مخاطبا أنصار الجبهة القومية : " أبدأوا بالجهاد اليوم فى أنفسكم ، وغدا وأن غدا لناظره قريب يكتب عليكم الجهاد الغليظ .. وقيم الاسلام لا تثبت إلا بالجهاد والاستشهاد ، والدين لا يقام بمجاهدة أهل الباطل بالحسنى" [125].

---

(125) اعتمدت فى هذه الاستشهادات على رصد وتوثيق دقيق للدكتور مختار عجوبة فى ورقة بعنوان: «الديمقراطية مأزق الحركة الاسلامية فى السودان» يونيو 1990 (على الآلة الكاتبة).

كثيرا ما أقارن بين هذا الوضع ورد فعل القوى السياسية فى السودان وبين ماحدث فى الجزائر وتونس حين حاولت الحركة الاسلاموية هناك تقليد تجربة السودان . فقد كان رد الفعل حاسما وسريعا وأنقذ البلاد من كارثة حكم شبيه بنظام الجبهة والبشير فى السودان . فالسودانيون لم يتعاملوا مع خطورة "الجبهة القومية" بجدية وفى نفس الوقت تميزت الجبهة بأنها تعاملت بعقليتها التآمرية والانقلابية والارهابية دون أن تفقد القدرة على المراوغة والاندماج الظاهرى داخل شخصية سودانية عامة تغلب عليها البداوة حتى ولو سكنت المدن وتعلمت فى الخارج وبالذات فيما يتعلق بالتنظيم والانضباط . فالجبهة اعتمدت على آلية مسايرة / مغايرة فى التعامل مع السياسة والحياة فى السودان، تستفيد من كل ايجابيات العلاقات الاجتماعية والخصائص النفسية فى المجتمع السودانى وتعيد انتاجها فى سياق جديد يخدم استراتيجيتها . لذلك استفادت الجبهة من المتعاطفين والواجهات والمستقلين واللامبالين أكثر من عضويتها الملتزمة.

تاريخ الحركة الاسلاموية حتى اليوم يعتبر نجاحا سياسيا بالمنظور البراجماتى أو الذرائعى والنفعى ، فقد استطاعت بقيادة الأمير الحديث (الترابى) أن تصل إلى السلطة - مباشرة أو مواربة - فى وقت وجيز ومرتين فى تاريخ سودان مابعد الاستقلال ، وفى كل مرة من خلال مغامرة محسوبة المقدمات والوسائل ولكن بالنسبة للنتائج والعواقب فتترك للغيب . لذلك فهى حركة كما يقول انصارها شديدة التوكل أو كما يعرفها الزعيم بحق : " حركة متوكلة جريئة ، لا تبالى أن تخوض المخاطرات المخوفة ماقدرت أن فيها خيرا لدعوتها وجهادها وشعبها." [126] هذا التأرجح بين علمانية وواقعية دقيقة التنظيم وبين التوكل والقدرية ، هو ما يجعل التعامل مع هذه الحركة وفهمها أمرا معقدا وصعبا للغاية . فهى على استعداد للدخول فى مغامرات باستمرار ، كما إن إقناع المؤيدين من خلال تفسير ينتقل بين قطب التوكل والجرأة يكوّن وعيا غير ثابت ولكن يمكن اثارته وتحريكه . فالحركة

---

(126) حسن الترابى، مصدر سابق، ص 198 .

الاسلاموية ممثلة فى " الجبهة الاسلامية القومية" هى الآن فى السلطة ولكن أين تكون غدا ؟ هذا مالا تعرفه ولا تريد أن تفكر فيه . للسيد الصادق المهدى تحليلا ممتازا وكأنه يستشرف مستقبل الحركة الاسلاموية رغم أنه يستعمل مصطلح الصحوة الاسلامية العام ، فهو يطلب من حركة الصحوة إذا وجدت مناخ الحرية أن تطبق سياسة النفس الطويل ويوصيها بالابتعاد عن اغراء الاستيلاء على السلطة انقلابيا وذلك لأن الانقلاب قد يحل أو يعالج قضايا جزئية ولكنه لن ينجح فى احداث تغيير حقيقى لأسباب يعددها فى أن " السلطة الجديدة تستقطب - رغم أنفها - النفعيين والانتهازيين الذين يستسهلون القفز المباشر للصدارة تحقيقا لمكاسب ذاتية " تفرض على الانقلابيين بعض الظروف الأمنية فيضعون " القوات المسلحة والشعب عامة تحت مراقبة شديدة ويصبح الأمن شاغلهم الشاغل". ويضيف : " السلطة المنتزعة خلسة ، تظل فى ريب من أمر شعبها .. مما يجبرها على الاستعانة بسند خارجى ." (127).

(127) الصادق المهدى : الصحوة الاسلامية ومستقبل الدعوة . منشورات الأمة (ب.ت)ص27

الفصل الثانى

مضمون وآليات التنظيم الاسلاموي

رغم أن بداية مواجهة أى حركة سياسية تستهل بالقدرة على فهم وتصنيف وتحليل هذه الحركة ايديولوجياً وسياسياً ونفسياً واجتماعياً إلا أن القوى السياسية السودانية فى حالة تناول الحركة الاسلاموية لم تعمل بجدية وعمق على كشف اكثر الحركات خطورة على السودان كوطن ووجود وإنسان. حتى المحاولات القليلة التى قام بها الشيوعيون والجمهوريون، تمكّن الاسلامويون من تفريغها من مضمونها بآليات تجيدها الحركة الاسلاموية.

ففى أى تصنيف أو تعريف نلجأ إلى المفهمة والاصطلاح لتحديد الموصوف لغة. فالمفاهيم تجريد ذهنى لموجود عيانى ملاحظ. لذلك يساعد استعمال مفاهيم ومصطلحات مثل الفاشية، التعصب، الهوس الدينى، السلفية...الخ على تحديد سمات الحركة وفهمها. ولكن لم يتم تقعيد وتأصيل مفاهيم توصيف لاسباب عديدة، منها : أن المحاورين والمعارضين للحركة إستهلكوا المفاهيم دون تعميقها باستمرار فكرياً وسياسياً وتطبيقياً أي بالبحث عن الممارسات والسلوكيات التى تؤكد المفهوم واقعيا : لذلك أصبحت هذه المفاهيم رغم علميتها وصحتها مجرد اكليشيهات وملصقات للسجال السياسى والمهاترة. ومن اسباب عدم تأصيل هذه المفاهيم أن الحركة الاسلاموية عملت بطريقة دؤوبة ليس على تنقية عملها وممارستها لكى لا تنطبق عليه تلك الصفات التى تحملها المفاهيم بل عملت على اثبات ان تلك المفاهيم لا معنى لها، أو أنها تنفى مثلا صفة الفاشية عن نفسها بتعريف المفاهيم وتحديد مكوناتها ثم تقول ان هذه السمات والخصائص غير موجودة فيها لذلك فهى غير فاشية، بل تنطلق أحيانا من أن هذه مصطلحات أدخلها الشيوعيون وانصارهم واشباههم لتشويه صورة الاسلام، وهذه حيلة منتشرة بين الاسلامويين: عدم مناقشة الفكرة ذاتها ولكن الهجوم على من قال بها. وحسب منطقهم تصبح الفكرة خاطئة ليس بسبب تهافتها وعدم تماسكها عقلياً ولكن لان من قال بها غير مقبول لديهم أو مشكوك فيه لأي سبب أو آخر. كذلك يلجأ الاسلامويون إلى طريقة افراغ المفهوم من مضمونه ومحتواه الحقيقى من خلال شحنه بمعان يريدونها هم أو على الاقل تضبيع لون المعني الاصلى مثال ذلك ، حين توصف الحركة بالرجعية ينبرى منذلر منهم لنا ويقول: «لو كانت الرجعية تعنى الرجوع إلى الاسلام، فنعم نحن رجعيون» أو عند إستعمال اليمين واليسار سياسياً يحولونه إلى المعنى الدينى الذى يربط اصحاب اليمين بالجنة واصحاب اليسار بالنار وبالتالى يشتغل هذا المعنى فى الذهن الشعبى أو الدينى غير النقدى بصورة مختلفة تدعم أصحاب اليمين السياسى.

لذلك عندما نصف الحركة الاسلاموية السودانية أو العربية عامة بالفاشية

أو التعصب أو الدوغمائية أو الرجعية أو السلفية، فإن ذلك ليس مجرد تنظير أو استيراد مفاهيم والصاقها بالحركة أو بقصد التنابذ والمنافسة السياسية؛ ولكن لانها بالفعل كذلك. ففاشية الحركة يمكن اثباتها أولاً بتحديد المفهوم وتطوره تاريخياً وإلي أى مدى تقترب أو تبتعد الحركة تنظيماً وممارسة وخطاباً من هذا المفهوم. واذا وصفنا اعضاءها بالتعصب أو الدوغمائية ؛ علينا أن نحدد معنى المفهومين وسمات التعصب الاساسية وهل يمكن وصف الفرد الاسلاموى بهذه الخصائص أم لا ؟ لم يتعامل المفكرون والسياسيون مع الحركة الاسلاموية حسب الصورة والمحتوى الحقيقى لها، ولكن كما تريد أن ينظر لها، لذلك تم نقاشها وحوارها وقبولها كفكر تجديدى وحزب عقائدى ملتزم بالاسلام، واخفت وجه الفاشية والتعصب إلى أن تبدى حين وصلت السلطة بانقلابها في الثلاثين من يونيو 1989. وصار مثقفو الجبهة القومية وليس عسكريوها يقومون بالتعذيب فى أقبية أجهزة الأمن، وفى هذا تأكيد للتغلغل الفاشى الشامل والكامل بين كل العضوية. وحين تجمع الآلاف من انصارها والمهووسين لمشاهدة اعدام الاستاذ محمود محمد طه او تطبيق الحدود فى مكان عام، لا يمكن إلا ان نتحدث عن التعصب والسادية والمازوشية ليس كمصطلحات للتفلسف والتنظير وكلام المثقفين الغريب ولكن كوقائع حية. وحين نشاهد ابراهيم السنوسى وسعاد الفاتح يتحدثان فى الجمعية التأسيسية أو حين نقرأ لمحمد طه محمد أحمد أو موسى يعقوب فنحن نشاهد العصابى والعنف ملفوظاً أو مكتوباً وليس العصابى فى كتب فرويد أو رايش. فهذا عصابى حى يسعى بيننا ويأكل من ديمقراطيتنا ثم يقمعنا بها. كان لابد من تأكيد البديهى وتحصيل الحاصل لاننا لم نتجرأ على الحفر فى اعماق الاسلامويين وقبلنا بلعبة التعامل مع الاقنعة وملابس المسرح. فالسطور التالية هى محاولة أولية فى مقاربة فهم الفرد الاسلاموى داخل تنظميات الحركة وآخرها "الجبهة القومية" الاسلامية الحاكمة.

يوصف السودانى الشمالي بميله للتدين ولكن حسب الفهم السائد بين المجموعات القبلية وفي المدن وبين المتعلمين وشيوخ الطرق الصوفية والاميين، وبين الناطقين بالعربية أو المتحدثين بالرطانة أى توجد اشكال متباينة للغاية

فيما يتعلق بالتدين السودانى. وكان من مهام الحركة الاسلاموية السودانية أن تقدم برنامجاً أو مشروعاً يمثل وعاءً فكرياً وتنظيماً تستطيع أن تصب داخله كل هؤلاء المتدينين المشتركين في الإسلام كعقيدة والمختلفين حوله فهماًوممارسة. بدأت الحركة ـ كما اسلفنا ـ بين المتعلمين إذ اكتفوا بتطهير وتطوير إسلامهم الخاص المتأثر بالحركة فى مصر وشبه القارة الهندية والمعزول عن القرية والبادية السودانية. ونظروا للجماهير بتعالى المثقف وطهرانية المسلم الاصولى، ولذلك لم يحتكوا بالجماهير أو يحاولوا تجنيدها مباشرة الا من خلال «الواجهات» والتحالفات المحدودة. كما أن التدين بعموميته تلك كان كامناً لدى الفئات المتعلمة التى رغم ازدواجيتها ـ حداثة/ تقليدية ـ كانت تبحث عن وسائل التغيير في أندية الخريجين والاحزاب والصحف والمنتديات وروابط العمل العام. كانت مفعمة بأمل الاستقلال والسودان الجديد تصارع الاستعمار وتناور الطائفية والقوى التقليدية حتى تم طرد المستعمرين من خلال الوحدة الوطنية. لم يكن بالامكان ان تزدهر أى حركة اسلاموية فى تلك الفترة لان تدين الفئات المتعلمة لم يكن ضيقا ومتعصباً والذى يمكن ان نسمية الدين الدينى او الدين الاجتماعى خلافاً للدين السياسى ونعنى إقامة الشعائر والعبادات ومراعاة المعاملات الاجتماعية حسب الدين الاسلامى، لذلك عاش السودان قدراً من العلمانية العملية كونت شخصية متسامحة فى اختلافاتها وتعدديتها. وبينما يمكن ان نفترض أن الحركة الاسلاموية السودانية ـ على النقيض ـ هي تعبير عن فكر الازمة بامتياز لانها تطورت وازدهرت فى مناخ الازمة السياسية والاقتصادية والفكرية التى أنتجها نظام مايو العسكرى بعد عام *1972* وهى الفترة التى يسميها مكى «صحوة العمل الاسلامى *72-1977*» ثم : «من خندق المقاومة إلى مركز المشاركة *77-1985*" ويسميها الترابى عهد المجاهدة والنمو وعهد المصالحة والتطور وعهد النضج- كما ذكرنا سابقا. فقد كان صعود الحركة الاسلاموية مع سقوط المشروع الديمقراطى والذى لم يكن مجرد تغيير سياسى بل كان فشلاً ذاتياً للمثقفين السودانيين، وفى مناخ الفشل الفردى والجماعى انتعش تنظيم وفكر الحركة الاسلاموية وكان جيش المحبطين

والحائرين ـ والذين تسميهم التائبين إلى الدين ـ هو احتياطى الحركة الذى اتاها محطم النفس وبذهنيات متخلفة ومشوشة يمكن تطويعها وتشكيلها من جديد حسب ترسيمة الحركة في السبعينات بكل ما يعنى ذلك.

تدعى الحركة الاسلاموية السودانية – كما اسلفنا – أن تنظيمها يحظى بتأييد المثقفين والمستنيرين من السودانيين. وهنا تخلط الحركة عن عمد بين التعليم ونيل الشهادات العالية وبين الثقافة كقدرة على التفكير والعقلانية والالتزام بالتغيير والتقدم وتحويل المعرفة والمعلومات إلى سلوك وحياة يومية. ونظام التعليم في السودان يساعد على تكريس الجهل والتخلف رغم الشهادات العليا والجامعات والبعثات لانه ببساطة حسب المفكر باولو فريرى تعليم بنكى وليس تعليماً نقدياً. فالاول تراكم لمعلومات والثانى تفكير ونقد والاول يخلق خرتيتاً بارداً لا ينفعل بالحياة من حوله ولا يتغير صاحبه ولا يُغيِّر. لذلك المثقف يمكن أن ينتبه فقط التعليم النقدى لانه أي المثقف يجب أن يكون الضمير الشقى لامته بل لعصره كما كان سارتر ورسل مثلاً. فالانسان المتخلف لا يحدد حسب المؤهلات التعليمية والتحصيل المدرسى، ولقد عبر العقل الشعبى السودانى عن ذلك بالمثل المعبر: «القلم ما بزيل بلم». فالتعليم بمضمونه الحالى لا يوصل خريجيه إلى الفكر والثقافة ولا يحصنهم ضد التعصب والدوغمائية، بل ينتهى باصحابه إلى ما يسمى ظاهرة «الخصاء الذهنى mental Castration» والتى يعرفها علماء النفس ـ حسب هذا التعبير المجازى ـ بانها حالة عجز الذهن عن تأكيد ذاته والتعبير عن ديناميته، وهذا الصد الذهنى يعجز عن التعبير عن قدرته على السيطرة على العالم الخارجى، مع أن الذهن هو اداة سيطرتنا الاساسية على المحيط. قد يتحول الخصاء الذهنى إلى ضعف عقلى صريح ذى أسباب نفسيه بحتة وهو غير الضعف العقلى ذى الاسباب العضوية. وفى الحالات البسيطة قد يتخذ الخصاء الذهنى شكل صد القدرة على الاستيعاب والتركيز والتحليل والتوليف أى طابع فقدان السيطرة الفكرية على العالم.[1] وهكذا يكون

---

(1) مصطفى حجازى : التخلف الاجتماعى . سيكولوجية الانسان المقهور، معهد الانماء العربى . بيروت ، الطبعة الخامسة ، 1989 ، ص 262.

المتعلمون ذوي قابلية واستعداد نفسى للانضمام إلى حركة متعصبة وفاشية سواءً شاركوا بنشاط وايجابية فى عدوانيتها وعنفها أو سكتوا عن ذلك رغم عضويتهم فى الحركة بمبرر الطاعة أو وحدة التنظيم. والدليل الواضح على ذلك، الموقف من التعذيب فى السودان وعدم مناقشة هذا الموضوع حتى لا تصطدم وتهتز قناعات العضو ويكون الحل انكار حدوث ذلك والمغالطة أو الكذب. ولكن لا يحاول المنتمى للحركة قراءة تقارير منظمات حقوق الانسان مثلاً لكى يتيقن من صحة ما يسميها ادعاءات. فالعقل الخاص معطل تماماً وهنا يعمل عقل الحركة الجمعى نيابة عن الافراد.

الشخص صاحب العقل غير النقدى ولحد كبير صاحب العقلية المتخلفة يتحول بالضرورة إلى دوغمائى dogmatic أو وثوقى، أى ينتمى إلى مذهب أو حالة فكرية ترى انفرادها «بالحقيقة» فلا تجيز لغيرها الحق في مناقشة ادعائها أو الشك فيما جاءت به، وتعتبر "بأنها القول الفصل فيما ذهبت إليه من تفسير للكون والمسائل الفلسفية».[2] فهى عبارة عن نسق فكرى مغلق واقصائى يكتفى ذاتيا ولا يتأثر كثيراً من خارجه. وتقاس درجة الدوغمائية وحدتها حسب معايير معينة منها: بقدر ما تصنع حاجزا كثيفاً بينها وبين نظام الإيمان واللا إيمان، ونظام العقائد واللاعقائد، ثم إنكار واحتقار الوقائع التى قد تظهر أو تناقض هذه العقائد والايمانات واخيراً المقدرة على قبول تعايش التناقضات داخل نظام الايمانات والعقائد بدون الاحساس بوجود أى مشكلة[3]. تشتد دوغمائية أى تشكيلة معرفية بقدر ما تقوى حدة الخلاف مع الافكار والعقائد التى تختلف معها بتكوين يقين ثابت بان حقيقتها مطلقة والآخر مخطئ باستمرار لذلك ترفض أى توفيق أو مصالحة مع النظام الفكرى الآخر، كما أن الدوغمائية لا تفرق أو تميز بين العقائد والافكار التى ترفضها، ففى حالة الحركة الاسلاموية تتحدث عن

---

(2) يوسف الصديق : المفاهيم والالفاظ فى الفلسفة الحديثة. الدار العربية للكتاب. تونس الطبعة الثانية، 1980 ص 80.

(3) محمد اركون : الفكر الاسلامى – قراءة علمية . بيروت ، معهد الانماء العربى، 1987 ، مقدمة هاشم صالح ، ص 6.

العلمانية والشيوعية والمتمردين والطائفية والامبريالية والكنيسة العالمية كعدو واحد يتشكل ظاهرياً فقط فى نظرها أو الحديث عن صراعها مع الغرب بأنه حرب صليبية جديدة رغم عدم مسيحية كل من تحاربهم فى الغرب. وتكون البنية المعرفية أو الفكرية دوغمائية اكثر كلما كان منظورها الزمنى موجهاً بشدة نحو نقطة بؤرية مثل احتقار الحاضر لصالح المبالغة بشأن عصر ذهبى فى الماضى[4]. والعقل النقدى عكس هذه السمات تماما فهو لا يرتاح إلى يقين أو عقيدة بل يتساءل ويتشكك باستمرار وحقيقته نسبية ومتغيرة لأنها واقعية.

نبعت دوغمائية الحركات الاسلامية من التقسيم المانوى للعالم إلى خير وشر أو دار الاسلام ودار الكفر (الحرب) ثم الاسلامى والجاهلى بالمفهوم القطبى والذى خففته بعض الحركات بالذات في السودان وتونس إلى إسلامى وغير إسلامى مع بقاء نفس المعنى المقصود. فالمجتمع الجاهلى حسب التعريف السائد بين الاسلامويين : «هو كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده. متمثلة هذه العبودية فى التصور الاعتقادى، وفى الشعائر التعبدية، وفى الشرائع القانونية"[5]. ثم يعدد ضمن ذلك المجتمعات الشيوعية والوثنية واليهودية والنصرانية والديمقراطية أو التى تقيم هيئات من البشر، لها حق الحاكمية العليا التى لا تكون إلا لله سبحانه، واخيراً تدخل فى ذلك - حسب رأيه- المجتمعات التى تزعم لنفسها أنها «مسلمة»! لانها رغم العبادات والشعائر لا تدين بالعبودية لله وحده فى نظام حياتها وتعطى أخص خصائص الالوهية لغير الله. «فتتلقي من هذه الحاكمية نظامها، وشرائعها وقيمها وموازينها وعاداتها وتقاليدها.. وكل مقومات حياتها تقريباً!"[6]. نفس الفكرة مازالت حية وملهمة ولكن يعبر عنها بلغة اكثر دبلوماسية ومع ذلك تتعرى عن دوغمائيتها. قبل شهور قليلة يتحدث راشد الغنوشي لصحيفة سودانية : «... والجهاد ضد انظمة الكفر والاستبداد

(4) المصدر السابق ص6-7.

(5) سيد قطب، مصدر سابق، ص98.

(6) المصدر السابق ، ص101.

والعشائرية والتجزئة والولاء الاجنبى، وتكاد أنظمة العالم الاسلامى لا تخرج من هذه الاوصاف. فإن كان للأمة الاسلامية أن تنهض بمهام الصراع الحضارى والشهادة للمشروع الحضارى الاسلامى، فلا مناص من تركيز الجهد الجماهيرى على مجاهدة هذه الانظمة الخائنة لتعريتها وتوهينها وارضاخها لسلطة الشعب والاطاحة بها».[7] ويقول توأمه حسن الترابي في نفس المناسبة والسياق: «ولم يبق للدين – كل الدين، الملة الدينية من حيث كانت – لم يبق لها غيرنا. لم يبق الا عندنا مفهوم الشريعة العلوية التي تضبط الحاكم وتضبط الدولة وتنظم علاقات البشر وتؤسس معنى العدالة وتقيم بين الناس القسط(...) أصبحنا نحن وحدنا نحفظ أصول المطلق الثابت الذى نرجع إليه فى كل ميعاد ومقياس، والشريعة العلوية التى تخضع لها الدولة ازاء شعبها فلا تظلمه وازاء جيراتها فلا تظلمهم. التى يمكن أن تؤسس عليها الشرعية الدستورية والشرعية الدولية ايضاً"[8] ومثل هذه النظرة للذات ترتكز على فكرة: «كنتم خير أمة أخرجت للناس»، ويبقى الموقف الدوغمائى الذى يعبر عنه سيد قطب خير تعبير، حين يقول : «إن اولى الخطوات فى طريقنا هى أن نستعلى على هذا المجتمع الجاهلى وقيمه وتصوراته. وألا نعدِّل نحن فى قيمنا وتصوراتنا قليلاً أو كثيراً لنلتقى معه في منتصف الطريق كلا إننا وإياه على مفرق الطريق، وحين نسايره خطوة واحدة فاننا نفقد المنهج كله ونفقد الطريق!»[9]

الدوغمائية ذات علاقة جدلية بالشخصية الانفعالية غير الناضجة والتى تميل للتعصب والعدوانية. فالدوغمائى انفعالى وبالتالي يميل للعداونية والتعصب، كذلك المتعصب والعدواني يتأثر تفكيره باستمرار وتتأكد أفكاره بسبب دوغمائيته. فهناك تغذية راجعة بين الصفتين لدى الفرد الاسلاموى خاصة فى البداية أى لدى المنضوين جديداً للحركة حتي تثبت بعض

(7) صحيفة الانقاذ الوطنى السودانية ، يوم 25 أبريل 1991 .

(8) كلمة حسن الترابى فى المؤتمر الشعبى العربى والاسلامى، الخرطوم 25/4-28/4/1991 ، ص 5.

(9) سيد قطب ، مصدر سابق، ص 22.

مظاهرالسلوك والانفعال والتفكير لكى تصبح لوازم للشخصية. يُضخم الانفعال والعاطفة والشعور والاحساس لدى الاسلاموى على حساب العقل والادراك والتمييز والمنطق، لذلك كثيراً ما تتداول تعبيرات مثل «جرح المشاعر الدينية» و«استفزاز العاطفة الدينية» وخير مثال على الانفعالية على مستوى عالمى رد الفعل تجاه كتاب سلمان رشدى «الآيات الشيطانية». فماذا يضير الدين الذى يعتنقه الملايين من اقصى الشرق إلى اقصى الغرب وفى كل بقعة على الارض والذى استمر أربعة عشر قرناً صمد خلالها أمام المشركين والمنافقين ووقف ضد الحروب الصليبية وضد السباق التبشيرى - إذا كتب مؤلف مغمور رواية تمس الاسلام؟ فالضرر الذى أتى من رد الفعل المتشنج هو بالتأكيد اكبر وأعمق من تأثير الرواية. هذا هو الطريق الاسهل في تجييش وإستنفار المؤمنين بسرعة، بينما النقاش والحوار بطئ وصبور وقد يشكك فى بعض اليقينيات، والاسلامويون يبحثون عن العاجلة فى الامور وهذا مقتلهم فكرياً وسياسياً. خَلْقُ المؤمن الجديد لا يكون إلا بالتوجه إلى عقله دائما وبعد ذلك فلتأتى العاطفة لكى تدعم العقل لا العكس، مستحيل أن نصل من خلال العاطفة والانفعال إلى أحكام عقلية ومنطقية والفكر الدينى يميل للإنفعال عند شعوره بالتهديد لذلك يظهر تقليد الحدة فى النقاش والاحكام، حتى فى عناوين بعض كتب الحوار والنقاش يظهر الغضب ان لم نقل العدوانية، مثال:- الصارم المسلول لإبن تيمية وبدرجة اقل : تهافت التهافت أو فضائح الباطنية. وفى الكتابات المعاصرة تكثر العناوين التى تستعمل مأزق ، أزمة، سقوط ، انهيار... الخ عند وصف الآخر كذلك يلجأ الاسلامويون إلى مزج النقاش العقلى بالانفعالى المثير فنقرأ هذه الجملة فى حوار بين اسلاموى والشيخ محمد الغزالى: «كيف يحدث أن يشارك فضيلة الشيخ محمد الغزالى مع فيليب جلاب ولويس جريس، فى تأسيس مجلة علمانية تنشر الصور العارية على ابناء المسلمين».[10] تزخر هذه الجملة بإيحاءات ودلالات كثيرة متناقضة عمداً إذ

(10) جمال سلطان: ازمة الحوار الدينى. القاهرة، دار الصفا، 1990 ، ص 19 ـ 20.
والمجلة المقصودة هى : «كل الناس»

تجمع بين شيخ مسلم ومسيحيين والعلمانية والصور العارية بهدف حصار الشيخ بين هذه الشبهات! ثم حواره بعد ذلك.

أردت أن المح فقط إلى طريقة تعطيل العقل عن العمل وتنشيط العاطفة والانفعال لتكتمل شروط ميلاد متعصب نموذجي، فالمتعصب* لابد أن يمتلك عقيدة مطلقة Dogma أي دوغمائي. لذلك يعرف علماء النفس التعصب من خلال وجود هذه العقيدة المطلقة والتي تمثل نظرة المتعصبين للكون والمجتمع الانسان: «يظن المتعصبون، من خلال توهمهم باكتشاف المطلق وما فوق البشري، أنهم أمسكوا بالحقيقة التي تمنحهم كل العلم، كل القوة والسلطان والعصمة وكل أشكال التفوق على البشر. إنهم يتراجعون إلى مرحلة القدرة الكلية الطفلية التي تتضمن تحقيق الرغبة على حساب الواقع الذي يجري إدراكه بالمعارف وبحدود الامكانات الانسانية. ويترافق الشعور بالقدرة الكلية مع حماس نرجسي وتمجيد لفكرة الانتماء إلى هذه الجماعة ممن أصطفاهم الأزل او التاريخ.»[11] فالفرد يلجأ الى التعصب الجماعي لأنه مأزوم ومصاب بعقده نقص وعدم أمان لذلك بانتمائة لجماعة تعتقد انها الاحسن والاقدس والتي اختارها الله لانقاذ البشر قد تعوض له ولكن بطريقة مرضية بعض الخوف والقلق إذ يحل خوف جديد علي الجماعة والخطر الذي يهددها هو خطر يهدده، فقد يعود إلى فضاء الحرية والمغامرة والاختيار لو ضاعت «الجماعة» التي تحملت نيابة عنه مسؤولية المعرفة والفعل والحياة، لانه يعيش حياة الجماعة وليس حياته الخاصة المختارة. وهذا يفسر فيما بعد العدوانية في الدفاع عن الجماعة وافكارها وكل الاوهام الملحقة بذلك. وهنا يقول الاخضر عن الاسلاموي أو السلفي بانه عموماً «عصابي مبطن بمتعصب: فاهمته متعطلة لذلك يحاكم المختلفين عنه ومعه باسقاط فانتزماته (اوهامه ، خيالاته) عليهم»[12] وهذا ينسحب علي قضاة محاكم

* المتعصب من اللاتينية (fanum, fanaticus) = الهيكل: وهو المبالغ في حماسه لدين أو رأي. أو الذي يعتقد أن الالهة توحي له.

(11) أندرية هاينال وآخرون : سيكولوجية التعصب. ترجمة خليل أحمد خليل. دار الساقي، 1990 ، ص 9 ـ 10.

(12) العفيف الاخضر، مصدر سابق، ص 44.

قوانين سبتمبر في عهد النميرى، ومن اعدموا الاستاذ محمود محمد طه وعلى الشيخ الذي أفتى بقتل نجيب محفوظ بسبب رواية : «اولاد حارتنا». كما أن النرجسية والقدرة الكلية تظهر في تحديد هذه الجماعات لدورها في التاريخ والمجتمع، وبالتحديد طريقة ادارة الحكم في السودان الآن على ايدى الاسلامويين الذين يحاربون كل العالم بصورة دون كيشوتية لا تتناسب مع قدراتهم الواقعية. لذلك قد يظن النملة فيلاً أو العكس، وقد تظهر له المجاعة التى تزهق أرواح الملايين مجرد فجوة غذائية حقيقة، هذا إذا لم يكن يقصد تزييف الوعى والواقع عمداً وباصرار. بسبب النرجسية وتضخيم الذات والقدرات ترى حكومة الجبهة في السودان أنها تستطيع محاربة الغرب والشيوعية والنصرانية والتجمع الوطنى ودول الرضوخ لامريكا والمتمردين، وتستطيع أن تحل المشكلة الاقتصادية لان الفدان سينتج عشرات القناطير وأن تحارب معها قوى الطبيعة في جنوب السودان.

يرى بعض علماء النفس أن التعصب من شروط جنون العظمة وهى بنية يمكن فهمها من خلال ظاهرة سيكولوجية الطفل أى وهم القدرة الكلية. ويسلك المتعصبون سلوكا قد يظهر غريباً ولكنه بسبب عدم التقدير يتفاءلون كثيراً، ويعتقدون أن القدر يحبهم، إنما يتحدونه وينتظرون حكمه، ولو كان ذلك في مقابل اكبر الكوارث ، بما فى ذلك تحطيم وجودهم الشخصي ومثلهم»[13]. هذا السلوك خادع وقد نظن أنه شجاعة فائقة ولكن حين نتذكر المغامرين مثل نيرون وهتلر وغيرهم يتضح : « أن الأمر لا يتعلق باكثر من انكار للواقع، وبحث عن قدرة كلية مرضية، غالبا ما تخفى مشاعر عجز ويأس، وعدم الاقتدار علي تحمل حدوده الخاصة به، وعلى الخضوع لقواعد الحضارة المستبطنة في الأنا الاعلى».[14] ورغم قوة جزء من الأنا الأعلى وهو عند المتعصب الدينى، ضمير اخلاقى متزمت وسواس فيما يتعلق بالجنس مثلاً، فى نفس الوقت يسكت الانا الاعلى ويمارس عدوانية غير مقيدة فى حالة الاعتقاد بان الانسان المؤمن بعقيده ما لتحقيق هدف مقدس (تطبيق

(13) اندريه هاينال، مصدر سابق، ص 13.

(14) نفس المصدر.

شرع الله مثلا) لا تقيده أمور اقل قيمة من الهدف ويمكن التضحية بها. ولاضعاف الانا الاعلى الذى ينتمى إلى مجتمع يرفضه المتعصب لابد من تأكيد اختلاف الفرد عن الآخرين وهذا ما يسميه المنضوين تحت حركة دينية «الغربة» بسبب الجدة، يقول الترابى «كانت الحركة لعهدها الأول محاصرة بغربتها عن ان تمتد. وكانت تتعزى بما فى معانى الدين من غربة الصالحين وقلة المهتدين منسوبة إلى كثرة الذين لا يعلمون».[15] وهذا ما يصفه علماء التحليل النفسى بان العاصب أو المتعصب يقطع صلته مع محيطه لامتلاكه فكرة أو مثال مطلق يستحق أن يبذل روحه لاجله وان يضحى بالآخرين ايضا فى سبيله: ففيهم تمرد علي شئ ما غير مشبع وبحث عن شئ ما كامل، يسعون لاحلاله محل ما ينقصهم... وينتسب بعضهم إلى النمطية الوسواسية التى تتضمن حاجة جدارة وسؤدد، وتعاملا بارداً مع الاقتناع بأنهم على حق وهذا الاقتناع الذى يسكت جرميتهم إسكاتاً جزئياً،[16] هذه ايضا آليه لتقليل الاحساس بالذنب فى حالات الاعتداء والعدوانية، ويرسخ هذا الاقتناع بتقسيم العالم ـ دون تردد أو إنقطاع ـ إلى عدو كامل / وصديق كامل، وفى مثل هذه الحركات لابد من كبش فداء (Scapegoat) وجدته النازية فى عداء السامية، والعنصريون فى الولايات المتحدة وجنوب افريقيا فى السود، والعاطلون عن العمل في غرب أوربا في العمال المهاجرين، والصهاينة في منظمة التحرير الفلسطينية، ويجده كل مجتمع متعصب في اقلية ما. أما الحركات الاسلاموية فالعدو هوالشيوعية والعلمانية والقومية أى «الجاهلية» مقابل الاسلام. هذا التقسيم التبسيطى للعالم وايجاد عدو يفسر من خلاله كل النقص وبالتالى تبرئة الذات عن أى نقصان أو عيب، وتجد الاطمئنان «الوهمى» الذى «يمنحه الأذن باطلاق غرائزة (العدوانية واحيانا الجنسية) بفضل يقينه بانه مالك الشريعة أو القانون»[17] وهنا يأتى دور الزعيم أو القائد، وفرق بولترويز بين المتعصب الاصلى - العاصب -

(15) حسن الترابى ،الحركة الاسلامية ... مصدر سابق ، ص 49.

(16) اندريه هايتال ، المصدر السابق ص 11 ـ 12.

(17) اندريه هايتال ، مصدر سابق ص 10.

والمتعصب المنقاد. فالأول لديه السلطة أو الامر الذى يسمح له بأن يعطى لاتباعه الإذن بالتغلب على النواهى المفروضة من الأنا الأعلى. لذلك شعر أتباع هتلر - الذين كان يمكن ان يكونوا عاديين وسويين - بأنهم مأذنون من جانب زعيمهم لكى يتجاوزوا القوانين باسم فكرة.وهذا ما يفسر لماذا يسمى قائد الجماعة الاسلاموية : المرشد العام، أو المراقب العام أو أمير الجماعة (من الامر)، أو الشيخ بالمعنى السودانى التقليدى لشيخ القبيلة أو الطريقة.

يقرر ديكمجيان Dekmejian فى كتابه عن الاصولية بانه لا يمكن فهم الظاهرة دون تحليل بنية شخصية الفرد الاصولى كما تشكلها بيئة الازمة، ويعدد بعض الصفات التى مر ذكرها مثل الانفعالية وعدم النضج، والطاعة والخضوع، وشعور بوجود قوى شريرة معادية ويظهر عدم ثقته في الافراد والمؤسسات الحكومية يتبع ذلك حركية وعدوانية تجاه المعارضين، ويقود ذلك إلى نظرة تآمرية للاشياء، يضيف إلى ذلك أن الاصولى شخصية اغترابية أو مغتربة لانها تبتعد عن المجتمع الكلى وتبحث عن انتماء تجده فى الجماعة الصغيرة والشعور بالنقص نتيجة طبيعية للاغتراب ولكنه يتحول إلى عدوانية استعلائية - قالها قطب صراحة - فور اندماجه فى الجماعة أو العقيدة الاسلامية كما يفهمها. ويتميز الاسلاموى بتسلطية تنبع من الطابع المطلق لتعاليمهم وملازمة لفرض التأثير على التحويل الجذرى للمجتمع، وتجعله مهووسا بالسلطة والبحث عن السيطرة الاجتماعية والسياسية. وتتسم شخصيته باللاتسامح النابع من المضمون الدوغمائى لعقيدته والتماهى التام بنواهيها وأوامرها الصارمة[19].

تتخذ شخصية الاسلاموى العصابية عدداً من ميكانيزمات (آليات أو أواليات) الدفاع التى تؤدى حتما إلى العدوانية والعنف. وأول الخطوات هي تقسيم العالم إلى خير مطلق وشر مطلق، فالحركة عند الترابى تسعى «لمحاصرة الشر»[20] حيث يتنامى الشعور الاضطهادى والخوف من العدو

---

(18) المصدر السابق، ص 11.

(19) Dekmejian, op. cit. pp.33-4

(20) حوار فى كتاب فقه الدعوة : ملامح وآفاق الجزء الثانى تحرير : عمر عبيد حسنة كتاب الامة (19) ذو القعدة، 1408 ص 35.

الخارجى والداخلى والمؤامرات خاصة فى فترات الازمات والمخاطر حيث يحاول العصابى بعناد واصرار الا يعترف بأخطائه أو قصوره. وهنا تظهر الآلية التى ذكرناها البحث عن عدو أو حتى خلقه لكي يوجه له اللوم أو العدوان. ويصف حجازى هذا الموقف بدقة : «تحويل الامر بهذا الشكل إلى مصدر للعدوانية ورمز لها، يفسح المجال لامكانية تبرير الاعتداء عليه. الاعتداء يصبح مشروعاً لانه يتخذ طابع الدفاع عن النفس: اذا كنت عدوانياً تجاه الآخر، فما ذاك إلا كى ادافع عن نفسى ضد التهديد الذى اتعرض له من عدوانيته. ثم إن الصاق العيب الذاتى بالآخر يحوله إلى رمز للنقص والعار.. وتجعل الاعتداء عليه مشروعا ومبرراً لانه عدوان على رمز العيب والعار. الاعتداء على الآخر انطلاقاً من هذه الوضعية، ليس اعتداءً على قيمة انسانيته، بل هو بكل بساطة تحطيم لرمز السوء والعار»[21] وهناك حدث واقعى يؤكد مثل هذه التحليلات، ففى يوم اغتيال الطبيب النقابى على فضل صباح 28 ابريل 1990 دار قربى حوار بين شخصين احدهم يقول للآخر: سمعت النهارده قالوا فى دكتورمات فى السجن ويرد الثانى قبل ان يكمل الاول حكايته: لكن الطبيب دا ما قالوا شيوعى ! وكثيرا ما يستعمل بعض الاسلامويين مصطلح «الهالك» فلان حين يتحدثون عن شيوعى اغتيل أو أعدم أو مات موتا طبيعياً لأنه كان يصارعهم سياسياً.[22]

تحاول الحركة الاسلاموية بشمولية مدعاة تديين كل شئ فى الحياة والمجتمع والكون ثم اعطاءه مضمونا مقدسا لو كان ضمن رؤيتها أو افعالها أو نشاطها. لذلك تسمى العدوانية والتعصب «الجهاد» رغم أن مفهوم الجهاد في الاسلام له معنى محدد وشروط واضحة ولكن من باب الاجتهاد التبريرى أدخل مصطلح الجهاد فى الصراع السياسى؛ وأى تنافس مع المعارضين والمخالفين يدعى جهاداً بقصد الصاق صفات الكفار عليهم وقبول كل الممارسات الغريبة ضدهم. لذلك كانت من أهم واقدم كتابات الحركة

---

(21) مصطفى حجازى ، مصدر سابق، ص 49.

(22) صحيفة «الانقاذ الوطنى» السودانية يوم 22 ابريل 1991 كمثال ، (احد اعضاء الحزب الشيوعى الهالكين).

الاسلاموية (رسالة الجهاد لحسن البنا) وتؤكد الحركة في فكرها وتنظيمها على الجهاد لان العدو شرس . لذلك كثيراً ما يطالب دعاة الحركة ومنظروها بالروح الجهادية فى التنظيم، يقول يكن: «إن القوى الظاهرة والخفية القابضة على الزمام في العالم الاسلامى(!) قوى شريرة مغسولة الادمغة، قد هيأها اعداء الاسلام لهذا الدور منذ زمن بعيد... هذه القوى لا يمكن قهرها والتغلب عليها بغير جهاد وبغير حركة جهادية، وبغير تربية جهادية» ويضيف «إن إزالة هذه القوى واقامة الاسلام أمر صعب، لذلك يحتاج إلى تربية جهادية تخرج أنماطاً من المجاهدين، يحبون الموت كما يحب الناس الحياة».[23] وكثيرا ما يرددون فى النزاعات السياسية الحادة، الآية الكريمة: :(وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله) أو يستشهدون بقوله تعالي من سورة الفتح (محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم .. الآية 29) ويفسرونها بانتقائية تتناسب مع متطلبات التكتيك السياسي فى التحالفات أو استعمال العنف أو اتخاذ مواقف متناقضة متشددة أو متساهلة للغاية. وتتردد كلمة القتال أو القتل في أدبيات الحركة بالذات فى المواقف الحاسمة ومع اشتداد التناقضات، ويتم استخدام آيات تحض على الجهاد: «كتب عليكم القتال وهو كره لكم، وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم، والله يعلم وانتم لا تعلمون» (البقرة 216) أو «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر.. الآية (لتوبة 30) ورغم أن البعض نتيجة تجارب سلبية عديدة في الصدام مع السلطة السياسية والمخالفين حاول أن يعطى الجهاد تفسيراً اكثر تسامحاً ولطفاً بالحديث عن جهاد اكبر وأصغر، الا أن أصوليات الحركة تؤكد على القتال وترى أنه الجهاد المقصود وليس الاصغر. وكتب البنا عن حديث (رجعنا من الجهاد الاصغر إلى الجهاد الأكبر، قالوا : وما الجهاد الاكبر؟ قال : جهاد القلب أو جهاد النفس) مايلى : «وبعضهم يحاول - بهذا - أن يصرف الناس عن أهمية القتال والاستعداد له، ونية

(23) فتحى يكن : ابجديات التصور الحركى للعمل الاسلامى. بيروت ، مؤسسة الرسالة 1981 ، ص 88 - 89.

الجهاد والاخذ فى سبيله. فأما هذا الأثر فليس بحديث على الصحيح... على أنه لو صح فليس يعنى أبدا الانصراف عن الجهاد والاستعداد لانقاذ بلاد المسلمين ورد عادية اهل الكفر عنها"[24].

الحركة الإسلاموية السودانية رغم المحيط المتسامح الذى أحاط بها إلا أنها تعاملت بازدواجية ولاء للواقع المعاش أو للفكر الذى يصلها من الخارج وبالذات كتابات سيد قطب. تظهر الحركة رفض العنف لاسباب تلتقى مع الآخرين فيها ولكن الممارسة غير ذلك تماماً، يقول زعيم الحركة:«ولا عجب أن كان المناخ السياسى المنفتح المتسامح فى السودان لا يقبل ولا يستلزم عنفاً ثورياً غاضباً يخرب المرافق أو يغتال الرموز أو يستنكف عن الاصلاح ويعده مساومة وتخذيلاً وخداعاً».[25] ولكن الحركة لاترفض فكرة الجهاد مبدئياً فقد تختلف فى الشكل و الدرجة، كما يوحى قول الزعيم :« ولئن تمكن الجهاد نظراً وعملاً فى كسب الحركة بالسودان، فإنها لم تتصوره كما تصورته بعض الجماعات الاسلامية التى ورثت عن الأخوان المسلمين بمصر."[26] والحركة الاسلاموية السودانية بحكم منهجها البراجماتى والمرونة والمكيافيلية لا تعلن عن خط محدد وتترك كل الامكانات مفتوحة فقد غشت شباب الحركة فى السودان تيارات أخذت من قطب والامام الخميني وآمنت «بالاستعلاء والاستمازة والمجاهدة الفاصلة أو بجدوى القوة الايمانية الكامنة فى الجماهير أو بقيمة النضال الشعبى والعنف، لكنها كانت عارضات ما تلبث أن تنطفئ حدتها وتندرج فى متن المنهج الحركى العام الذى يعتبر بكل التجارب الثورية والشعبية على قدر بعدها وقربها من روح الاسلام"[27]. والمقصود روح الاسلام كما تفهمها الجماعة وهذا الفهم يتشكل ـ كما دلت التجارب ـ وفق فقه الضرورة أو المصلحة. فاختيار العنف أو رفضه يتغير حسب ظروف المرحلة وقوة الحركة وقربها من أهدافها

---

(24) المصدر السابق، ص92-93.

(25) حسن الترابى ، مصدر سابق ، ص 252

(26) نفس المصدر.

(27) المصدر السابق ، ص3 ـ 254.

وشعورها الحقيقى أو المتخيل لعنف الآخرين. وفي فترة مبكرة من تاريخ الحركة - مؤتمر العيلفون 1962 - ظهرت إشارة إلى أن المؤتمرين انتهوا إلى التعريف التالى لحركة الاخوان المسلمين بانها (حركة تدعو الناس لاقامة المجتمع الاسلامى؛ ومن وسائلها استخدام القوة). [28] وادخلت اسلوباً جديداً فى التعبير السياسى، ففى 8 ديسمبر 1966 خرج موكب تأييد لعبد الناصر فى صراعه مع الاخوان، وحدث- حسب مؤرخ الحركة :«اصطدام الموكب الذى كان تحت حماية البوليس مع موكب مضاد قاده (الاخوان المسلمون) حيث استطاعوا تشتيت موكب شيخ على ومطاردة قادته". [29] ثم كانت احداث حفل الفنون الشعبية بجامعة الخرطوم عام 1968 حين حاول الاخوان إيقاف الحفل بدعوى لا أخلاقيته وذلك اثناء العرض، يقول مكى: "فانهال عليه كرسى وبدأت حرباً ما أبقت في القاعة شيئاً سالماً. وترتب على ذلك انقسام وتوتر شديد فى الصف الطلابى عبر عنه تسلح الشيوعيين بالمولوتوف والسيخ واداء الاخوان لصلاة الحرب» [30]. وتمنى الاخوان مصير شيوعيً اندونسيا لمواطنيهم من الشيوعيين السودانيين. وحين شاركوا فى السلطة 1978 ـ 1985 وانفردوا الآن بالسلطة، اسفرت الحركة عن عدوانية وعنف يفوق كل ما عرفه تاريخ السودان. وتحت ستار الدفاع الشعبى تم تدريب كل الاسلامويين على السلاح وانخرطوا في كيانات امنية لحماية نظام يونيو.

هناك حديث نمطى عن السودانى المسالم قد يقف ضد تصنيف إفراد الحركة الاسلاموية ضمن المتعصبين والعصابين وبالتالى نفى صفة العدوانية والعنف والفاشية عن الحركة. هذا التصور العام والشائع لما يسمى بالشخصية السودانية والاخلاق السودانية يحتاج إلى قدر من التدقيق والاختبار لانه من الممكن استغلاله فى شل القدرات النضالية للشعب السودانى. من البداية لم تصمد نظريات الشخصية القومية (National character) علمياً فأى شعب أو قومية ليس ثقافة أو نفسية واحدة متماسكة

(28) حسن مكى ، حركة الاخوان المسلمين .. مصدر سابق، ص 62.

(29) المصدر السابق ، ص 77 .

(30) المصدر السابق ، ص 93.

صماء لا تشققها الاختلافات الطبقية والاثنية والجهوية والانشطة الاقتصادية وانماط الانتاج أى التاريخ فى ثباته النسبي وفى حركته. ففى فترات الثبات النسبى هذه يخطئ البعض ويعمم صفات معينة على كل الشعب. فالسمات النفسية والاخلاقية والامزجة ليست جوهراً أو كينونة ولكنها سيرورة وديتامية. كان الاخوان المسلمون اكثر المستفيدين من بيع هذه الفكرة وكانت النتيجة انهم أحتكروا العنف لانفسهم وعطلوا العنف المضاد بما فيه العنف الثورى والرادع. فالنظام الاسلاموى الحالى فى السودان رغم كل الادعاءات والضجيج حول «عاداتنا وتقاليدنا» والاخلاق السودانية أدخل أساليب فى تثبيت حكمة دخيلة بالفعل على ما يردده عن القيم السودانية لأنها كذلك منتهكة لحقوق الانسان حيثما كان. فالتعذيب، التجسس، الكذب، المحاربة في العيش، الغدر، الاحتكار والتخزين.. الخ كل هذه سلوكيات لم يحترمها «السودانى» المعنى بوصفهم. هناك رد جاهز وهو وجود قيم سودانية تقليدية تتعارض مع قيم إسلامية وبالتالى هم ليسوا مطالبين بأن يكونوا كما وجدوا آباءهم. وهنا ندخل فى الجدل والسجال حول مدى قرب أو بعد تلك القيم السودانية من الاسلام الحقيقى.

الانسان ليس مجموعة صفات ثابتة جوهرية مطلقة ولكنه نتاج تعلم واكتساب مستمرين وتكيف متجدد إذا لم تعد الاستجابة والاستعداد كافيان للفعل الايجابى، وكل هذا مُحَدَّد ـ بقدر كبير ـ ببيئة اجتماعية وقدرات فردية متأثرة بهذه البيئة وبالتنشئة الاجتماعية والمؤسسات ذات الصلة بتكوين الانسان مثال المدرسة والاعلام وكل تنظيم للضبط الاجتماعى. ونبدأ بتتبع كيف يوجد العاصب / المتعصب الممكن والمحتمل فى المجتمع السودانى وبالتحديد المجتمع السوداني النيلى الشمالى والوسطى المسلم والمستعرب ومؤخراً يضاف غرب السودان البعيد. المجتمعات المتخلفة عموماً مجال خصب لنمو الحركات المتعصبة ولوجود الافراد العصابيين وذلك بسبب المستوى المعيشى المتدنى والعلاقات الاجتماعية القهرية وتدنى نوعية الحياة وحجب كل امكانيات التمتع والاشباع الروحى والنفسى والمادى باختصار إفقار الحياة مادياً وروحياً طريق

ذو اتجاه واحد يؤدى للتعصب خاصة مع انعدام القدرة على التنظيم والتفكير بهدف التغيير والثورة. لذلك المعين الذى تأخذ منه الحركة الاسلاموية هو مجتمع متخلف وتابع، وفى الحاضر - وهذا احد اسباب محاولات التجديد - يحاول هذا المجتمع أن يلامس الحداثة وذلك بادخال التكنولوجيا والتعليم ووسائل الاتصال؛ ولكن يبقى كل هذا مجرد تحديث للتخلف وتعميق للأزمة والتى تبذر متعصبين فى اغلب الاحيان. كانت استجابة السودانى الشمالى المسلم لتحديات الطبيعة والسيطرة عليها - بسبب العلاقات الاجتماعية والثقافية ثم قسوة البيئة الفيزيقية نفسها - محدودة وتكاد تبقى فى بعض الاحيان عند حد التكيف السلبى وليس الخلاق أى تكتفى بضمان البقاء والاستمرار وبالتالى يتحايل على الطبيعة أو يسترضيها أو يتملقها لكى لا تسحقه وينقرض. وينازلها بأدوات بدائية في العمل، ويتوسل إليها بالسحر والشعوذة وبعض الفن.

خلفية الانسان السوداني "المعاصر" لا تخرج من قروى أو بدوى يعتمد علي الامطار سواء فى فيضان النيل أو فى البادية، وهى دائما فى يد القدر، ويتهدده سخاؤها الزائد أو شحها الجاف. لذلك فهو فى الاصل انسان قدرى وخائف على الدوام وقلق على عيشه الذى يسميه الزرق وليس الانتاج- بكل ما تحمله كلمة رزق من ايحاءات الصدفة والعشوائية. ومن هنا زاد إحتمال أن يكون متديناً وراضياً لأنه «لوجرى جري الوحوش غير رزقه لا يحوش»، ولأن «ربنا ما شق حنكا ضيعه». كانت حياة السوداني متقشفة مادياً وحزينة بل مكتئبة نفسياً ومحدودة روحياً، وكان مجال الفرح ضيقاً ويُختلس في المناسبات القليلة مقارنة بالقبائل غير العربية - الاسلامية والتى عوضت عن الفقر المادى بخصب روحى ونفسى غير محدود فهم فى احتفالات وابتهاج مستمر، فبعض القبائل تحتفل فى ذكرى وفاة الاعزاء بالرقص والاغانى والخمر. لذلك لم يكن مستغرباً أن يحسد ابن المجاذيب «الاصيل» تلك الجماعات الفرحة المنطلقة والتي لم تثقلها ثقافة وتقاليد ذات وقار منافق وخبيث، يقول الشاعر محمد المهدى المجذوب:

قليتني فى الزنوج ولي رباب   تميل بها خطاى وتستقيم

واجترع المريسة فى الحوانى   وأهذر لا آلام ولا ألـوم
طليق لا تقيدنـــي قريـــش   باحساب الكرام ولا تميـم

وأما «العربى» الشمالى المسلم فهو حين يضحك بصوت عالٍ ويشعر أنه يريد أن يفرح، يضع يده على فمه ويقول : "استغفر الله"، كأنه أتى منكراً وبالفعل هناك مأثور متداول يقول بان "كثرة الضحك تميت القلب" (وتفعل شيئا آخر). وبالتالى فالسوداني الشمالي مشروع شخصيته اكتئابية، قد تكرس التخلف بالانضواء تحت لواء جماعة متعصبة وفاشية، لان المكتئب شخص قليل الاهتمامات وخامد، ضيق الافق ولا مبالى ولكنه قد ينفعل ويندفع ويتحمس دون مبرر، لأنه يكبت مشاعره وعواطفه الحقيقية باستمرار. ويجد المكتئب في الجماعة الدينية المتعصبة ملجأ مريحاً إذ تزوده بعدو أو شرير يصب عليه كل هذه المشاعر المكبوتة فينفس عن إنفعاله وفى نفس الوقت توعده بالاجر والثواب حين يوجه عدوانه لكافر أو جاهلى أو علمانى. وهناك قول لنيتشة: «أن جميع اولئك الذين لا يرضون عن انفسهم مستعدون دائما للانتقام ونغدو نحن الآخرين من ضحاياهم».

يضيق المجال عن تحليل شامل وتفصيلى للمجتمع السودانى الشمالى - وسيكون لهذا مقام آخر- ولكن هناك نسيج لعلاقات ومؤسسات اجتماعية واقتصادية وسياسية ودينية يمثلها بالترتيب فى القرية والبادية في السودان: العائلة الكبيرة والعشيرة، الجلابى، العمدة وشيخ الطريقة أو الولى. كان هذا التنظيم الاجتماعى التقليدى سائداً بصورة شبه كاملة، ولكن بعد السيطرة الاستعمارية على السودان منذ مطلع هذا القرن حدث بعض الاختلال فى التركيبة الاجتماعية التقليدية. فقد حاول الاستعمار دمج الاقتصاد السودانى فى النظام الرأسمالى العالمى وتعميم الاقتصاد النقدى كبديل للمقايضة والاكتفاء الذاتى المعيشى. تبع ذلك انشاء مشروعات زراعية بطرق غير تقليدية وتشجيع المحاصيل النقدية وتمليك الاراضى الكبيرة. كما أقتضت الضرورات الادارية البدء فى تعليم يلبى حاجات الحكم الاستعمارى لصغار الادارين والموظفين. كان تقبل السكان المحليين لمظاهر التحديث هذه، محدوداً وفى بعض الاحيان عدائياً بالذات فيما يتعلق بالتعليم النظامى

الجديد باعتباره شكلاً غير مباشر للتبشير المسيحي خاصة وأنه يهدد «الخلاوى» كمؤسسات للتعليم الديني. كما كانوا حذرين من الانحرافات الاخلاقية بسبب بعد ابنائهم عن رقابتهم المباشرة ووجودهم في الداخليات وبالمدن.

من هذه الخلفية التقليدية والتحديث المنقوص ظهرت الانتلجنسيا السودانية التي وجدت فيها الحركة الاسلامية روادها وكوادرها ومناصريها ومتعاطفيها من بداية الخمسينات وحتى اليوم. هذا التكوين الازدواجي الرؤية لازم هذه الفئة دون توقف في مسيرتها التاريخية، ورغم دور الانتلجنسيا في الحركة الوطنية من قيام مؤتمر الخريجين وحتى الاستقلال إلا أن تكوينها المتخلف أو الاقل المزدوج هو سبب السودان الذي نعيشه الآن . فقد ارتبطت بالقوى الطائفية والتقليدية وتأثرت بنفوذها اكثر مما يحدث العكس. فالمتعلم السوداني لم يحدث قطيعة فكرية واجتماعية مع المجتمع المتخلف، فنظام التعليم الاداتي لم يزوده بالمنهج العلمي في التفكير لمواجهة المواقف بذكاء اجتماعي ومعرفي. كما أن جو الداخليات المتزمت والقمعي راكم في داخله كثيراً من العقد النفسية بسبب النظام والاوامر والكبت الجنسي ووجود مراهقين من جنس واحد في اماكن منعزلة. وهذا وضع موات لانتشار الشذوذ الجنسي (الجنسية المثلية) إذا لم يجد المراهقون متنفسهم في مؤسسات أخرى سواء البغاء أو الزواج المبكر.[31] من ناحية أخرى كانت مؤسسة الاسرة التقليدية تمارس على المتعلم السوداني أثراً سلبياً واضحاً وحتى القلائل الذين تمردوا انتهوا إلى الجنون أو هامشية الأدمان، والعشيرة مازالت تمارس الخلع بآليات مختلفة. وجد المتعلم السوداني نفسه في تناقض حاد مع محيطه الاجتماعي وحاول أن يتكيف اكثر مما يغير ويؤثر، وعوض عن ذلك بتضخيم ذاته وعزل نفسه لانه لا يشبه الآخرين. قدم ادوارد عطية الاداري والمعلم في كلية غردون نموذجاً جيداً لهذا التناقض من خلال شخصية

---

(31) عن هذا الوضع يقول الترابي عن نشأة الحركة : «كانت أن البيئة الخاصة التي نشأت وانحصرت فيها الحركة لمرحلتها الاولى بيئة طلابية، وكانت سياسات التعليم واوضاعه آنذاك تعزل الطلاب عن المجتمع سكناً قصياً وثقافة نظامية غربية ونمط حياة غريب».

حسن الترابي ، مصدر سابق ، ص 121.

حاولت أن تتحدثن وتخرج عن روح القطيع :«معاوية هو أول سوداني يتصل فعلياً بروح الغرب وجد فيه وطنه الروحى(....) لو أردت أن تحس التناقض تخيله فى منزله بأم درمان وحوله أمه وعماته واخواته منفصلات عن الرجال، لم يروا غرباء، نساء أميات ولا تحتوى عقولهن شيئا (....) تصوره وهو جالس وسط هذا الوضع يقرأ جين اوستن والدوس هكسلى»[32] ويقول ترمنجهام بصدق عن فئة الافندية هذه والتى تمثل الانتلجنسيا قمتها:«تأثير الافندية لابد أن يوضع فى الاعتبار ولكن كثيراً ما يبالغ فى ذلك. فالافندى انانى يبحث عن مصالحه لذلك لا يهمه تقدم الجماهير، وتفتقد ثورته أو تمرده للاخلاص. فى المنزل يكاد ينعدم تأثيره تماماً لغلبة العنصر النسائى الجاهل ومن المشوق أن تري ضعف تأثير حكمته على الحبوبات»[33].

بعد الاستقلال وجدت هذه الانتلجنسيا الكسيحة نفسها تحكم السودان اداريا وسياسياً بسبب السودنة التى وضعتها على قمة الجهاز الادراري بعد خروج البريطانيين، كذلك تكونت الاحزاب السياسية التقليدية برأس من الافندية وجسم من جماهير لم يتم تخليصها من التخلف بكل اشكاله. عملت هذه الفئة - الحكام الجدد من المتعلمين - على تكريس وزيادة امتيازات المتعلمين ابتداء من التعليم الابتدائى وحتى المعاشات الجارية بعد وفاتهم، وأصبحت هذه الفئة تستولى على جزء كبير من فائض قيمة الانتاج فى السودان لتلبية حاجاتها وامتيازاتها علي حساب افقار متزايد للريف السوداني والعاملين المنتجين. تراكمت الديون على السودان ووصل إلى البؤس الحالى بسبب ما أنفقه على مؤسستين كان يظن ان مردودهم سيكون عظيماً، اقصد : الجيش والتعليم. واعتقد إن ما أنفق على الجامعات لو انفق على شراء البذور والتراكتورات والحاصدات لكان المردود أكثر وأجدى. لم تقدم الانتلجنسيا فى عمومها - عدا استثناءات نادرة على المستوى

(32) Edward Atiyah : An Arab tells his Story. A Study in Loyalities, London, John Murray, 1946,p.144

(33) J. Spencer Trimingham: Islam in the Sudan. London, Frank Cass, 1965,p.122.

السياسى الجماعى أو السلوك الفردى - للبلاد ما تستحقه من تضحية وواجب وطنى، خاصة وقد ضحى بالكثير رغم فقره للتأهيل والتحصيل العلمي والذى لم ينعكس على تقدم السودان. والآن عندما حلت الكارثة تخلوا عن البقرة الحلوب فقد حققوا أحلام العصافير بشراء الفيلات والعمارات وخربوا الوطن. ومع ذلك أو بسببه لا يفهم المثقف أو المتعلم السودانى إلا ضمن ما يمكن أن يُسمى سوسيولوجية الفشل والخيبة (Sociology of Failure) الفشل فى الحب والثورة والتقدم والمجد والشهرة والإنجاز والرضا عن النفس واحترام الذات. فهو يعيش الاخفاق والفشل رغم النجاح الظاهرى أو يحاول حجب الفشل بنجاح خارجي يزيده وحشة وخواءً. حلم جيل الاستقلال واكتوبر بالثورة فحصد نظام النميرى بفساده وقوانينه، وبعد انتفاضة ابريل *85* تغنى «بوطن حر ديمقراطي» وحلم بالتغيير مجددا فاستيقظ على كابوس البشير ونفى الجبهة المتشابكة. وكتب أو حفظ قصائد الحب في مطلع حياته وتمنى أن يجسد ذلك في أسرة حديثة مثالية إذ به ينتهى إلى مؤسسة استهلاكية تثير الضجر وتبعث على الهروب الى القعدات أو حلقات التلاوة. استمر فشل «المثقفين» وتعاظم حتى جاء الفاشل الاعظم نميرى الذى أصر على إضطهاد «المثقفين» وعرفنا إعادة تربية الرجال بالصفع والركل، كانت فترة نميرى سنة الكَسْرَة «كما يقال عن الهزيمة فى المهدية». لم يكن انجاز «المثقفين» فى كل المجالات في حجم التوقع أو المدخلات المادية التى اقتطعوها من قوت الشعب السوداني، علي سبيل المثال لا الحصر: رغم أن الزراعيين اكثر الفئات التى حصلت على بعثات وتدريب في السودان ما زال كتاب Tothillعن الزراعة فى السودان الصادر عام *1948* هو المصدر العمدة فى هذا المجال بشموله وجهده. لم ينشغل "المثقف" السوداني بالفكر كثيراً وحتى حين تدين مال إلى الاسهل والذى لا يتعب العقل، فاتجه إلى تلاوة وتجويد القرآن الكريم بدلاً عن تفسير القرآن ودراسة الفلسفة الاسلامية. ومن هنا يقترب من تنظيمات التعصب القائمة على تعطيل التفكير. لذلك نجد لابى الاعلى المودودى كتاباً بعنوان: (تفهيم القرآن) وليس تفسير القرآن.

رغم الاقتضاب فقد أردنا تأكيد وجود ظروف اجتماعية ونفسية مثالية لظهور المتعصب أو الاسلاموى المكن. فهناك شرط التخلف الاجتماعى واستجابة الشخصية الفردية نفسياً فى اتجاه قبول أو تحوير هذا التخلف من خلال تقديسه وتديينه ثم التعايش معه . فالاسلاموى السودانى عاش في اسرة تسلطية تحت حماية أب مطلق السلطة وتحيط به جماعات قرابة لا تقل تسلطاً ثم جاء الدخول فى نظام تعليمى - سواءً دينى أو مدنى - يربى الخضوع والاستكانة فقط ثم الانخراط فى خدمة عامة قائمة على التنافس والخبث والمؤامرات. والاندراج فى مجتمع ذكورى وحياة كئيبة تتنفس الحزن زادت من بؤسها تدينية «الجبهة الاسلامية القومية» والحركة الإسلاموية عموماً التى جففت الدين الصوفى الشعبى من بعض مظاهر فرحه الخاص. والفرح - كما يقول فروم - مصاحب للنشاط الانساني المثمر، ومن المفروض أن تلعب الفرحة دوراً جوهرياً فى العقائد الدينية والفلسفية. ويمكن للدين أن يرفض فكرة اللذة ولكن لابد أن يقبل فكرة الفرحة الروحية[34]. ومن المعروف أن شخصية الفرد هى نتاج علاقات وتجارب وتنشئة تتكون مبكراً فى اللاواعى وتظل فاعلة طوال حياته بطريقة أو أخرى. ويقول احد علماء النفس عن هذه العلاقة بين الاجتماعى والنفسى:«إن شدة وعمق تأثير وضعية القهر المميزة للمجتمع المتخلف لا تتوقف على بعدها الاجتماعى فقط، بل تتعزز من خلال الانعكاسات اللاواعية التى تثيرها وتصاحبها... إن اكبر حليف للمرض الاجتماعى هو المرض النفسى فى بعده اللاواعى. وإن اكبر متواطئ مع الاضطراب الاجتماعى هو الاضطراب النفسى الذى يصاحبه ويشكل وجهه الخفى. وابرز مثال على ذلك الفاشية السياسية. درجة القمع الاجتماعي ومقدار الرغبة فيه، تتناسب مع درجة القمع النفسى الذى يصيب نزوة الحياة، ودرجة الحقد والتعصب السياسي تتناسب طرديا مع مقدار العدوانية المتراكمة في اللاوعى»[35].

---

(34) أريك فروم : الانسان بين الجوهر والمظهر. ترجمة سعد زهران .الكويت ، عالم المعرفة، 1989 ، ص 126.

(35) مصطفى حجازى ، مصدر سابق، ص 88.

من الواضح أن فكر الاسلامويين هو فكر أزمة وفى مجتمع الأزمة – كما ذكرنا في متن هذه الدراسة- ومن ناحية أخرى فتنظيم الإسلامويين يجذب الفرد المأزوم والمحبط والمحتقر لذاته وبالتالى يتحول إلى التعصب والعنف والعدوانية. لذلك وجدت حركة الاخوان المسلمون ثم " الجبهة الاسلامية القومية" بيئة مناسبة لتجنيد الأعضاء وبالذات من بين المتعلمين الاكثر تعقيداً وغربة. هناك دائما احتمالات للتعبير عن الذات بين متعلمى المجتمع المتخلف : الثورة والتغيير الإيجابى أو العداوانية والفاشية والتعصب، والخيار الأخير هو الاسهل لاعتماده على العاطفة والانفعال كما أن التعطش للقوة والسيطرة يجد وعود الاشباع في الجماعات التعصبية والفاشية اكثر. لدى مثل هؤلاء الافراد استعداد للتوجه نحو الأحزاب التى تحقق الذوبان الكلى فى الجماعة، والتى تمثل لهم عقلاً جمعياً يفكر بالنيابة عنهم، ويمكن أن يضحى المرء بفرديته وأصالته، وكما يقول النفسانيون : «ينشأ نوع من اللحمة العاطفية والوجودية بين أعضاء الجماعة من خلال التعلق بالزعيم الذى يشكل مثلها الأعلى: مصدر ونموذج القوة، والقدرة، روح الجماعة والمعبر عن آمالها وشخصيتها ومخاوفها.»[36] ويزداد تماسكها كجماعة داخلية وبنفس القدر تكون كراهيتها وعدوانيتها تجاه الجماعة الخارجية التى تُحمّلها كل الشرور؛ وخطورة هذا الموقف أنه يتسبب في انهيار علاقات التعاطف والشعور بروح المواطنية المشترك، ويبرر العدوان وكأنه دفاع عن النفس. وهكذا يقع إنسان تلك المجتمعات المقهورة فى العنف والفاشية بسبب وهم الخلاص وهو حل سحرى وانتحارى فى آن واحد.[37]

يمكن استعمال الفاشية لوصف الحركة الاسلاموية السودانية، لأن جذر أصل الكلمة ـ بعيداً عن الشحنة العاطفية السياسة ـ يعنى رابطة أو جماعة أو عصبة حسب الكلمة الايطالية (fascio) المشتقة من الكلمة اللاتينية (fascis) وهى حزمة العصى أو القضبان الحديدية (السيخ أيضا) وكان رمز

(36) نفس المصدر ، ص 188.

(37) مصطفى حجازى ، مصدر سابق ص 181.

السيادة والسيطرة للجمهورية الرومانية [39] ثم صار للكلمة تاريخ جديد مع موسولينى ابتداءً من مظاهرات عام 1915 لإجبار الحكومة الايطالية لدخول الحرب حتى تأسيس الحزب الفاشى الوطنى (partito Nationale Fascista) ومن هنا أعطى أعضاء الحزب من الفاشيين من خلال أفعالهم وممارساتهم للكلمة معنى سياسيًا جديداً وشكلا تنظيمياً يقترب من الجماعات الدينية المعاصرة فى رفضه للمجتمع، إذ كان الحزب معادياً للاشتراكية والرأسمالية معاً كما مال إلى استعمال العنف ضد مخالفيه، وأدخل أسلوباً جديداً فى العمل السياسى له عادات وطقوس ذات صيغة دينية وعسكرية ورجولية، وللقائد – الدوتشى – نفوذ غير محدود على الأعضاء، وكان يؤكد دائما أن الفاشية نتاج العمل والفعل أما التعاليم والايديولوجيا فتأتى لاحقاً. وهذه سمة للجماعات الاسلاموية حاضرا أو لأى تنظيم يحاول الحفاظ على وحدته وتماسكه بدعوى ان الايديولوجيا تفرق بسبب النقاش والاختلاف والحوار. ومن المفارقة أن الميزة التى تفتخر بها الحركة الاسلاموية أنها قادرة على إقامة مجتمع مثالى وتعتمد هنا على أسطورة رائعة تستطيع بواسطتها أن تحشد الجماهير وتقوم بالثورة (مثال إيران) أو تحريك الشارع ومعارضة قوة أى سلطة سياسية ، فالاسطورة هنا حسب المعنى السوريلى (نسبة لجورج سوريل) «تتعلق بالمستقبل الذى تمثل على صورة وعد يمكن تحقيقه بواسطة عمل منظم، فهى تغرى الخيالات وتثير حماس القلوب، تشجع على التنظيم وعلى الدعاية وتغذى طاقة الشعوب على الانتفاضة». [40] ولكن الفاشى أو المتعصب قادر فقط على أن يقوم بالتهديم لأجل البحث عن عالم مثالى، فهو يقوم بالقضاء نهائيا على كل ما يعتبره نقصاً أو عقبة فى سبيل تحقيق المثال. [41] ولكن يعجز عن البناء الإيجابي. ويرى النفسانيون أن هذا

(39) Wolfgang Wippermann: Faschismus Theorien. Zum Stand der gegenwartigen Diskussion. Darmstadt, Wb, 1972, S.2

(40) البير سوبول: ماهى الثورة. فى مجلة (الطريق) العدد الخامس اكتوبر 1989 ، ص125.

(41) اندريه هاينال ، مصدر سابق ، ص 35. عن ويليام رايش: علم نفس جمهور الفاشية.

التناقض بين غريزة الحياة وغريزة الموت يدخل في صميم التعصب.

يعتبر الزعيم أو القائد هو سر نجاح أى حركة تعصبية لأنه تجسيد للفكرة ـ المثال أو الوهم والأسطورة التى يعتنقها البعض دون أى تساؤل. لذلك فإن شخصية الزعيم الكارزمية لها تأثير أقوى من الفكرة أو البرنامج السياسى للحركة. ومن هنا يطلب من العضو الجديد فى الجماعات الدينية أن يكون «مثل الميت فى يد الغاسل» منعاً لتسرب الشك والتردد إلى قلبه. تسميات القائد– كما اسلفنا– توحى بمهام القيادة تجاه الأعضاء، فهو الذى يرشد ويراقب ويأمر. حاولت زعامة الاخوان المسلمين تجنب تلك التسميات مراعاة للبيئة السودانية البسيطة والمنطلقة، كذلك تجنب الحديث عن الطاعة والخضوع للزعيم مما قد يسببه من نفور عند السودانيين، هذا التكوين والمزاج النفسى يدركه جيدا الاخوان المسلمون السودانيون، وعبر الترابى عنه بقوله: «ولاسباب عائدة لطبيعة أهل السودان الحرة المتفلتة على الضبط البالغ الذى لم يعهدوه في تقاليدهم السياسية والثقافية، أو إلى طبيعة الحركة الاسلامية فيه المؤسسة على قدر كبير من حرية التربية والرأى، تبدو أشكال الطاعة عند اعضاء الجماعة السودانية مختلفة عن قريناتها ».[42] أود أن اؤكد دائماً أن كثيراً من ايجابيات الحركة تعود إلى سودانيتها وليس لإسلامويتها، فقد كان الواقع السودانى يفرض عليها رؤية وأشكال عمل وسلوك – على الاقل تكتيكياً ومؤقتاً– قد تبتعد عن مثال الحركة الفكرى السائد وتختلف عن طبيعة عمل وسلوك تلك الحركات. وفى هذا السياق أجبرت الحركة على التسودن، يقول الترابى: «ومن ثم اجتنبت الحركة مصطلحات أصيلة فى التقاليد الاسلامية مثل : الإمارة والإمامة والمسؤولية والقيادة».[43] لاحظ المقابلة بين التقاليد الاسلامية والتقاليد الديمقراطية كنظرتين مختلفتين لوضع وتسمية الزعامة.

لا يكفى فى محاولة فهم الحركة الاسلاموية في السودان أن نقتصر على ما تكتب وتقول عن نفسها بل علينا أن نتعدى ذلك إلى المسكوت عنه، غير

(42) حسن الترابي، الحركة الاسلامية.. مصدر سابق، ص 93.

(43) المصدر السابق ، ص 84.

المكتوب ولا يقال بينما يمارس ويفعل فى الواقع. فالحركة رغم نفى الدور الطاغى للزعيم يسود بينها استعمال الألقاب لتعظيمه وتأكيد قيادته نفسياً، فالترابى وانصاره يفضلون مناداته (بالشيخ حسن) وهذا المصطلح فى السودان عميق المدلول وَالايحاءات مضمخ بأجواء السلطة السياسية والدينية فى التراث والحياة السودانية التقليدية، لأنه يطلق على شيخ القبيلة وشيخ الطريقة الصوفية أو الروحية. وهناك قول مأثور يأمر كل من ليس له شيخ أن يبحث له عن شيخ، مما يدل على ربط الانتماء بوجود الشيخ. ورغم وجود هيكل تنظيمى متعدد الوظائف والمهام لضمان ديمقراطية وتسلسل القرارات، إلا أن رأى (الشيخ) هو الذى ينتصر دائما، مثال ذلك مسألة المشاركة في حكومة الصادق فقد كان الشيخ يرغب في المشاركة، ولكن رفض المكتب التنفيذى التوصية وبينما وافق عليها مجلس الشورى، فقررت الجبهة المشاركة. ويحاول الترابى أن ينفى عن هذا اللقب - أى الشيخ - المعانى التى ترتبط عادة بتسميات زعماء الحركات الاسلاموية: «ولقد جرى أخيراً على المسئول الأول مصطلح (الشيخ) سوى أنه بدأ رمز تسمية سرية أيام القهر ثم غدا لقباً لا يرقى لمغزي المصطلح العرفى».[44] يعكس اللقب ولاءً مطلقاً للشيخ فى الواقع يصل لدرجة تقليد متعلمى وقيادى الحركة، الشيخ، فى كل شئ : طريقة الكلام باليدين، واللبس، أي الملفحة ذات الخطوط السوداء، الضحكة المميزة، اللغة المنمقة التى لا تشرح كثيراً ولا تفصح، المرونة اللزجة في التعامل والنقاش.. إلخ، باختصار فقد استنسخت الحركة نماذج عديدة من الشيخ الأصل. وهنا مكمن الخطورة فى هذه الحركات: الشعائرية والطقوسية ووثنية الزعيم وطائفية حديثه جريئة فى مهاجمة الطائفية القديمة، فقط لقدرة الطائفية الجديدة على التمسرح ولبس الاقنعة وتزييف الوعى بآليات حديثة وبالعمل وسط فئات تعيش قشرة الحضارة والحداثة بينما روحها ومضمونها من عصور وسطى مظلمة.

يبقى مفهوم الطاعة ومركزيته فى مسيرة الجماعة، دليلاً ساطعاً على عقلية القطيع التي تحكم مثل تلك الحركات وعلاقة ذلك بالراعى أو الزعيم

(44) نفس المصدر.

المطلق القرار، وهذه سمة أي جماعات فاشية التوجه لأنها تخاطب العاطفة والانفعالات والمشاعر. يحاول الترابي بطريقته المعهودة التقليل من دور الطاعة في التنظيم ويربط ذلك مجدداً «بالطبيعة السودانية» ولكن هذا التحييد لدور الطاعة تكشفه الطريقة الواقعية للممارسات الحزبية التي تجعل السلطة والتنفيذ في النهاية بيد (الشيخ). يقول الترابي: «مذ تباعدت نظم القيادة السياسية والادارية في مجتمع المسلمين التاريخي عن معاني الدين واحكامه، أصبحت المنظمات الدينية كيانات خاصة، الطاعة فيها والقيادة أعراف معروفة لا تناصرها أوضاع ولا تكاليف سلطانية».[45] هذه التكاليف بلغة الترابي تعني البيروقراطية واللوائح والتنظيم الإداري مقابل العرف والطوعية والعفوية، ويقصد أن نظام الطاعة والقيادة والتسلسل الهرمي وتوزيع الحقوق والواجبات له أصول فقهية وعقدية في المجتمع الاسلامي الأول ولان الحركة تستلهم ذلك المجتمع فهي ستعيد تنظيم الطاعة والقيادة وفق تلك الأصول. وفي حقيقة الامر تأثرت الحركة بالتنظيمات المنافسة وبالذات الحزب الشيوعي، بالاضافة لزيادة العلمنة بمعناها الاتصالي والتقني والاداري بين اعضاء الحركة، يصف الترابي هذا التطور: «والحركة الاسلامية الحديثة محاولة لتأطير نظام الطاعة والقيادة في نظم قطعية تُعيِّن احكام العلاقات والتكاتف في الجماعة بوجه محدد موثق ولا تترك الأمر عفواً – أن تبرز القيادة من التطور التلقائي للمقامات والكسوب حسْبما يقدرها ويعترف بها المجتمع الديني، وتتجلى الطاعة من الممارسة العفوية للعلاقات المواتية وتتجسد في سنن السلوك المرعية إزاء المقدمين في المجتمع».[46] ونظراً لان الحركة لم تصبح سلطانا رسمياً في ذلك الحين لذلك تركت مجالاً واسعا لمغزى الطاعة والقيادة، ورغم ان هذا الكلام ملتبس ويغرقنا في لغة جميلة وثرية لفظاً ولكنه لا يدل على الكثير من المعاني. وآلية تعويم معنى يقصد بها تأكيد معنى آخر مخالف تماماً. فرغم تأكيد الحرية والاخلاقية العالية والمثالية يقصد تثبيت الطاعة والرضوخ والمرونة التي تمنع الخلاف

(45) المصدر السابق، ص 92.

(46) نفس المصدر.

والحوار والجدل، نقرأ: «فقادة الحركة لايطابقون بالضرورة أولئك الذين تسميهم اللوائح وتعينهم إجراءات التولية. والطاعة فيها لا تقتصر على حد قائمة التكاليف اللائحية المقررة. بيد أن الحركة تسعى نحو نموذج متكامل للجماعة الاسلامية التى يتكامل فيها البعد الوجدانى الفردى والعرفانى الاجتماعى والسلطانى الرسمى، وتتأيد فيها هيبة سلطة الامير بتوقير الافراد واحترام المجتمع، وتتعزز فيها جزاءات الطاعة الوضعية بجزاءاتها الاجتماعية والغيبية، وتتنوع فيها صور القيادة ومقتضيات الطاعة فى شتى الأطر الاجتماعية».[47] رغم جزالة وفخامة هذه اللغة فهى لا ترضى العضو لو كان نقدياً ومتسائلاً ولكنها تُجدى كثيراً فى تربية العضو الخاضع الراضى بإيمان العجائز، على سبيل المثال يمكن التساؤل: ما المقصود بالبعد العرفانى الاجتماعى هل ينسب للعرف وهذا الاقرب لسياق الفهم أم للعرفان وهو الاكثر صحة لغوياً؟ وكيف تتعزز جزاءات الطاعة الوضعية بالجزاءات الاجتماعية والغيبية؟ وما الفرق بين الجزاءات الوضعية والاجتماعية؟

الحركة الاسلاموية فى جوهرها حركة طاعة وخضوع ونمطية وتقليد فى الفكر والتنظيم، وذلك لان فكرة «الفتنة» تحتل موقعاً محورياً فى نظامها الفكرى السياسى والتنظيمى. لذلك يمكن أن يسمى أى اختلاف فى الرأى أو محاولة التجديد «فتنة»، يضاف إلى ذلك فى اللغة الحديثة للحركة الاسلاموية مصطلح «المرونة» والذى يعني عملياً التراجع غير المنظم عن المواقف بقصد حفظ الوحدة وتجنب الفتنة. شهدت الحركة الاسلاموية السودانية اختلافات عميقة بسبب القفزات التى تقوم بها القيادة بسبب حدة قضايا جديدة فى الفكر (الموقف من المرأة والفن مثلاً) أو في السياسة (مثل المشاركة فى الحكم والتحالفات) وحول حدود التجديد الفقهى. كان يمكن لتلك التحديات – تسميها الحركة ابتلاءً– أن تؤدى إلى انقسام حاد فى الحركات العادية التى تتميز بقدر من العقلانية وحرية التفكير، ولكن فى حركة الطاعة والشخصية الكارزمية لا مجال للاختلاف والفتنة. ورغم أن الاسلامويين ينفون خضوعهم للطاعة الميكانيكية فإن سير الاحداث يظهر

(47) نفس المصدر ، ص93.

خلاف ذلك ومع ذلك تستطيع الحركة أن تبرر، يقول الزعيم عن الاعضاء الملتزمين: «لكنهم ووجهوا بقرارات جريئة بدت غريبة مخالفة للمعهود فما نكصوا عن الطاعة بل أبدوا مرونة في التحول مع مقتضى توجهات القيادة».[48] الحديث عن الطاعة يُعرض هنا ايجابياً لذلك تستعمل كلمة «ما نكصوا» أي أقدموا ولم يحجموا كأنهم في قتال أو جهاد. كذلك جعلت هذه الطاعة «الحركة الاسلامية أسرع الحركات تجاوباً مع حركة التاريخ في السودان» يضاف إلى ذلك «أن الجماعة على ما هي عليه من مرونة الطاعة لم تتعرض لفتنة الشذوذ والمروق والانشقاق بدرجة كبيرة». كل ذلك يتم إرجاعه إلى أصل ويقاس على واقع ديني / نبوي ماضوي ليسبب الرضا وراحة الضمير ومزيداً من الانقياد: «وقد راج فيها (أي الحركة) فقه لسنة طاعة الصحابة رضي الله عليهم مع الرسول (ص) زين إليهم حب الوحدة والالتزام دون كبت لحرية الاخذ والرد والتصرف، وحب التوكل بعد العزم أو الاجماع بعد الشورى دون التمادي بلا محاسبة أو مراجعة»[49]

عملت الحركة بطرق عديدة على ضمان الطاعة وهيمنة القيادة وبالتحديد قرارات الشيخ، وهذا يفسر موقف الحركة من الديمقراطية والتعددية والحوار عموماً. لذلك تتحدث في تنظيمهاعن الإجماع وهو ما يستحيل مع وجود عقول متعددة ومصالح مختلفة. فالإجماع - كما ذكرنا- اسم آخر للشمولية لان فكرة الاغلبية تعتبرها الحركة طريقة غربية في اتخاذ القرار، رغم أنها واقعياً اضطرت كثيراً لتلك الطريقة، لان من طبيعة البشر الاختلاف. ولنا نموذج آخر لمحاولة اللغة تطويع الواقع - في حديث الترابي: «إذا أبرز النمط الديمقراطي الغربي صورة القرار تتخذه الاغلبية في وجه الاقلية، فان الشورى الاسلامية تجعل مثالها أن يصدر القرارعن التراضي والاجماع في سبيل جمع عناصر الحق كافة وتعبئة الجماعة قاطبة» وهو-يعلم استحالة ذلك فيضيف تعريفاً للإجماع لا يختلف عما رفضه ـ أي رأي الأغلبية: «بل الإجماع ما صادف موافقة السواد الاعظم وقارب توجهات الجميع ولم يتخذ على سبيل

(48) المصدر السابق.

(49) المصدر السابق، ص3 - 94.

المشاقة المغالية أو بروح الاستقطاب والتعصب»[50] ويذكر أن القرارات الخطيرة كلهاتصدر عن اجماع مطلق أو شبه مطلق، ولكن يبدو أن المقصود بذلك خضوع الاقلية لرأى الاغلبية وهناك إشارة إلى الاختلاف أو التداول والترجيح ولكن «حالما ينعقد القرار، إذ تنشرح له الصدور ويقوم به الجميع مطمئنين».[51] كما نجد نوعين غريبين من العلاقات فى اتخاذ القرار - يسميها الأفقية والرأسية ويشرحها كالآتى : «فالعلاقات الافقية غالبها استشارة وخيار بينما العلاقات الرأسية إلى الاعلى شورى واستئمار وإلى الادنى استشارة أو أمر أو تخيير» من الصعب أن تتبع كلمة «إستئمار» من الاعلى علاقة تخيير إلى الادنى، لأنها أمر فقط.

يمكن أن تقول أن الحركة فى سبيل الوحدة وعدم الانقسام جربت كل الوسائل اللاديمقراطية في التنظيم واخيراً تخلت عن الفكر لصالح الحركية لضمان الصف الواحد وهذا ما تسميه محاولة التوازن بين فقه الحركة وصفها.[52] طريقة تشكيل أعضاء هذه الحركات تحرمهم من المقاومة وبالتالى يسهل على القيادة تسيير التنظيم، فمن خلال الاسر أو الحلقات الصغيرة «التى تحيط بعدد من الاعضاء من حيث جيرتهم لتصلهم بولاء الجماعة ونظامها ولتضمن تربيتهم وفق المناهج المقررة وتعبئتهم فى سياق حركة الجماعة.»[53] كانت طريقة التربية تقوم على «تلمذة للنقيب الذى يعلم ويزكى ويضبط».[54] مثل هؤلاء الاشخاص يتكيفون سريعاً لذلك يتقبلون بسرعة قفزات الحركة الاسلاموية - فكرياً وتنظيماً - ويقول زعيم الحركة: «وكان بعضهم يعانى أزمة كلما انتقل التنظيم من طور إلى طور جديد»[55] ولكنه لا يوضح كيف يتجاوزون الازمة؟ والجواب معلوم وهو قبول الامر

---

(50) المصدر السابق، ص 7 - 108.

(51) المصدر السابق ص 108.

(52) المصدر السابق، ص 51.

(53) المصدر السابق، ص 69.

(54) نفس المصدر.

(55) المصدر السابق، ص 74.

الجديد دون تساؤل لأن البنية الذهنية التى تخلقها الجماعات المتعصبة صارت تؤدى وظيفتها جيداً. كما أن الحركة لا تترك الأمر داخل الأجهزة دون تقييد مسبق يحقق لها الأغلبية الدائمة أو الاجماع، فتحصن الانتخابات المباشرة للمسؤولين بقدر من العناصر المضمونة الولاء والطاعة عن طريق مايسمى «اهل التمثيل المخصوص» أو التمثيل بالتعيين! أى الانتخاب غير المباشر، والذى يبرر : «لكن الانتخاب العام مهما كان حراً وراشداً لا يخلو من ثغرات فى تمام التمثيل فكانت إجراءات الضم بالانتخاب التكميلى غير المباشر تتيح فرصة لاستدراك ذلك» ثم تدين الحركة الإسلاموية أسلوب الانتخاب فى الديمقراطية الغربية الذي مارسته في انتخابات 1986 بكل وسائله واخلاقياته مضافاً إليه ادوات مجتمعات متخلفة مثل العصبية والعشائرية، في نفس الوقت تنتقد الانتخاب المباشر عند ما تريد تبرير التعيين والاختيار بقولها: «وهى تعلم كيف تطور النظام الانتخابى فى الديمقراطية الغربية لا سيما الترشيح ودور الدعاية الانتخابية والدعم المالى والضغوط والوعود في التأثير على الخيار. وهى تدرك بفطرتها وفقهها أن ذلك يجافى خلق المتدينين ويشوه شرعية الاختيار، ومن ثم طهرت ممارساتها الانتخابية من تلك الشوائب»[56] ومن مظاهر التفرد بالقرار حتي بعد الانتخابات والشورى الشكليين أن بعض المسائل ليست عرضة للنقاش رغم حساسيتها وعدم ارتباطها بالعقيدة أو الفروض الدينية، وهى الناحية المالية، ويقول الترابي: «أما ضوابط الانفاق، فالجماعة لأسباب شتى لا تحفظ حسابات مراجعة، ولكنها تضبط حسابها بدرجة ما، ولا تعول على الثقة وحدها، بالرغم من أن مستوى الأمانة تطور مع تطور التربية المناسبة، ولم تعرف أوضاعها المالية خطير شبهة.»[57]

ضحت الحركة الاسلاموية السودانية بأى تعميق لفكرها قد يؤثر على الوحدة التنظيمية كما لم تحاول أن تناقش نفسها أو تنقد ذاتها بل صرفت كل طاقات الأعضاء نحو حرب وصراع خارجى ضد عدو متآمر يستوجب

(56) المصدر السابق ص88، 102.

(57) المصدر السابق، ص1 – 82..

الامر التوحد ونسيان الخلافات لمواجهته أو حسب زعيم الحركة: «فقد وجدت الحركة الاسلامية فى السودان أن صحة جماعة الحق وأن وحدتها في التعرض للباطل ومدافعته».[58] ويفتخر بأن الحركة لم تكن ساحة للصراع الفكرى (ص112) ويضيف نافيا ضآلة الاهتمام بالفكر فيها، بينما هو في الحقيقة يؤكد ضعفها الفكرى ونشاطها الحركى: «لكن الحركة فى السودان التزمت منهجاً حركياً عملياً صرفها عن فرط الايغال في التنطع النظرى، فلا يكاد المرء يلحظ فيها اثراً أو خطراً لخلافات تهدد وحدتها بين تيارات محافظة وأخرى تقدمية يسارية أو تقليدية وأخرى عصرية أو صوفية واخرى سلفية ظاهرة.»[59] يعترف حين أراد الفخر ببؤس وجدب الحركة فكرياً وأنها محرومة من وجود تلك التيارات التى عددها لإثرائها وإخصابها ولكنهم يكتفون دائما بالهيئة الضخمة والعقل الضامر. وتتأكد فى الحركة باستمرار صفة النفعية العملية (البراجماتية) فهى تقيس كل قضية بحسب نصيبها من النجاح والنتائج ولبس حسب صحتها ومبدئيتها - كما اسلفنا - وهى تقر بذلك دون مواربة أو تورية. يقول الشيخ فى موضع للحديث عن التنظيم: «وقد انطوت هذه السياسة المرنة فى تسيير حركة الجماعة على مخاطرة واقع غير آمن، ومفارقة لمعهود الجماعات الاسلامية، ولكنها انتهت إلى نتائج مبددة للمحاذير مبشرة بأن المجتمع الذى ستمكنه الحركة إن شاء الله سيأتى أقرب لتمكين الحق والخير». ويضيف: «فقد كان فقه الهدف لديها أنفع من فقه المنهج والتنظيم»[60] هذه مكيافيلية صريحة تفصل بين الهدف وبين المنهج وطريقة تحقيق الهدف.

كان الضعف الفكرى سبباً فى تساقط العضوية خاصة بعد نضج الأعضاء ومواجهتهم لمشكلات لم تزودهم الحركة بأدوات ومناهج تحليلها وفهمها وطرق حلها، ولكن الحركة احتوت هذه المعضلة بالتنظيم الفضفاض قليل الالتزامات والمسؤوليات، فكان العمل الجبهوى. فقد فطنت الحركة إلى ظاهرة

(58) نفس المصدر، ص 111.

(59) نفس المصدر ، ص112 .

(60) المصدر السابق، 94 - 95.

التساقط بعد التخرج، يكتب الترابي: «وكان الطلاب الاسلاميون إذا وافاهم التخرج من كنف الجماعة الوثيق بمعاهد العلم إلى ساحة الحياة وأوساط الجمهور- حيث لا تجديهم تجارب التدين فى الحياة الطلابية المكيفة وصداقتها الحميمة، وحيث لا يجدون أعواناً قريبين ولا كثيرين على الخير، وحيث تصدمهم هموم المعاش والزواج التى لم يتهيأوا لها بتربية مناسبة - كانوا يعانون عزلة كبيرة. وكان التساقط فى العضوية انقطاعاً من الصف أو وقوعاً فى الفتنة يحدث بينهم بنسبة ذات خطر.»[61] هذه عضوية ضعيفة الفكر والايمان تلهيها تجارتها وزيجاتها ووظائفها عن دينها ورسالتها. كذلك يتقلص التنظيم فى فترات المصاعب والمواجهات بصورة مخزية ثم يأخذ انتشاره السرطانى حين يوجد فى السلطة أو قربها، يقول مكى: «لم يكن هذا التقلص التنظيمى ناتجاً فقط عن اعتقال القيادة وبطش اجهزة الامن ورجحان كفة اليسار ولكن كان كذلك بسبب حالة الاحباط والخمود التى اصابت الاسلاميين بعد حل الجمعية التأسيسية وسقوط معظم قياداتهم فى انتخابات عام 1968 النيابية وما أعقب ذلك من انكفاء داخلى وتشويش فكرى وتنظيمى: جبهة أم أخوان؛ تربية أم سياسة؛ نوع أم كم».[62]يلاحظ أن هذه القضايا رغم أهميتها حسمت في صمت وهدوء يتماشى مع الطاعة.

وجدت الحركة الاسلاموية السودانية الحل لكل معضلاتها الفكرية والتنظيمية في التزام ما تسميه المرونة وهى لغة ملطفة للانتهازية أو البراجماتية الفجة. وقد مكنتها «المرونة» من تغيير اسمها ومن إخفائه وتوسيع شروط العضوية وتغيير برامجها بدعوى المرونة السحرية، يقول الزعيم :«ويمكن فى التقويم الإجمالى المقارن أن يقال بأن الحركة الاسلامية فى السودان كانت برسالتها ترى الجماعة اكبر من أى اسم أو شكل تتخذه لبعض الاحايين لذلك هان عليها أن تكبت اسم الاخوان المسلمين كثيراً، وأن تبدل نظمها الاولى طوراً بعد طور. بل كان اعضاء الجماعة يرون جوهر

(61) المصدر السابق40 – 41.

(62) حسن مكى ، الحركة الاسلامية .. مصدر سابق ، ص 114.

الدعوة وقضية الاسلام اكبر من الوسائط التنظيمية ووراء دائرتها بل أولى من الهيئة الكلية لجماعتهم.» (ص 75) ولأن الحياة لا تنفذ صور ابتلاءاتها وظروفها – يضيف: « فإذا انضبطت الجماعة فى نظامها مطلقاً أوشكت ان تجمد وتقعد به عن الاستجابة لمقتضيات الظروف المتجددة. ومن ثم لابد من قدر من المرونة والحرية وتوازن النظام وتتيح هامشاً من المبادرات والطلاقة لتتبلور مقترحات جديدة فى شكل التنظيم.» (ص 75 – 76) كانت نتيجة المرونة التوجه نحو التوسع بحيث يجد أى عضو طرفاً من قناعاته وحسب تطوره وأوضاعه واستعداده «الفطرى» وهذا ما تسميه الحركة «التنظيم الواسع المستوعب المتطور». وقوى هذا الاتجاه التوسعى بعد المصالحة مع النميري عام 1977 حتى اصبح استراتيجية معلنة، «واصبح توسيع الصف أولوية فى الهموم التنظيمية، وأصبحت التوجهات لنشر الدعوة تعزز بتقدير تكليف كمى فى نسبة الانتشار للفروع بلغت أحياناً إستهداف المضاعفة عشر مرات» (ص 42). ومن أجل تحقيق هذه الإستراتيجية وقعت الحركة التى تدعى الفكر والتجديد الفقهى والعقلى فى نفس العيوب التى تهاجم الطائفية بسببها: «وحينئذ تجاوزت الحركة تماماً منهج الانتقاء والتجنيد الفردى، وأصبح متاحاً للناس أن يدخلوا فى الجماعة أفواجاً لا أفراداً. فقد تدخل القبيلة والطائفة والفرقة (!) كما يدخل الافراد.» (ص 43) مثل هذا الدخول يتم بأن يعلن شيخ المجموعة أنه قرر هو وجماعته الخروج عن حزب (س) مثلا والانضمام إلى الجبهة القومية وبالتالى يعتبر كل اتباعه أعضاءً فى الجبهة. لذلك لم يكن من المستغرب أن تعلن الجبهة القومية فى شروط عضويتها حسب المادة (53) ج: «لا يشترط فى الحصول على عضوية الجبهة أن يتخلى الفرد أو الجماعة طالبة العضوية عن أى مناهج تربوية أو آداب فى السلوك أو الذكر أو الولاء الخاص مادام ذلك يوافق الكتاب والسنة ويندرج فى الولاء العام لحركة الاسلام فى الجبهة». وتذهب الفقرة (د) من نفس المادة إلى ابعد من ذلك : «يمكن لغير المسلم أن يشترك فى مناشط الجبهة وفقاً لالتزامه باهداف الجبهة ووسائلها العملية كما هو مقرر فى هذا الدستور. وكان التطور اللامركزى ـ كما تسميه الحركة ـ سبباً فى إضعاف

صرامة شروط العضوية.

ارتبط التوسع واللامركزية بمسألة علاقة الجبهة والاخوان وطريقة التعامل مع ما تسميه الحركة «الواجهات» ورغم أن هذه القضية قائمة منذ نشأة التنظيم إلا أنها أخذت أشكالاً جديدة في التطور الحالي. ونحاول في هذه السطور تتبع هذه العلاقة والتي تظهر قدراً هائلامن المرونة السلبية بمعنى الانتهازية واستغلال الآخرين. بالنسبة لعلاقة الاخوان المسلمين باعضاء وانصار الجبهة فقد استعمل الاخوان بحذق ومهارة طريقة (م.ن) أي مغفل نافع التي ألصقوها بالشيوعيين في علاقتهم مع الجبهة الديمقراطية. فقد كان "الاخوان المسلمون" هم دائما المسيرون لكل التنظيم بوعي ويقظة حتي لا يذوبون في التنظيم الشامل. يقول الترابي عن تجربة الاندماج:«وكانت الحركة اكثر ما كانت توكلا على الله -ثم على متانة نموذجها حين دخلت بجماعة الاخوان المسلمين وهم ألوف في الجبهة الاسلامية القومية وهي مئات ألوف. وكان حظ الأوائل مقام الإمام في نمط الفكر والعمل والتنظيم، فما ذابوا ذوبان إنحلال وانطماس، بل وجدوا في حشد الجبهة بعضاً كانوا على ذات مستواهم وبعضا اهتدوا واقتدوا». (ص50)[63]. أما عن الواجهات ومسألة والاختراق ، فيكتب مكي معدداً: «فدفعت الحركة الاسلامية بعدد من القيادات في اتجاه اختراق تنظيمات الشباب والنساء المايوية في سبيل توظيف هذه التنظيمات في خدمة أغراض الحركة»(ص 128) ويواصل: «شرعت الحركة في تأسيس عدة واجهات ، ثم «على درب رائدات النهضة جاءت منظمة شباب البناء التي أصبح لها خمسمائة فرع» ويمضي : «كذلك قامت واجهات اسلامية اجتماعية أخرى مثل جمعية الإصلاح والمواساة كما انخرط عدد من الاسلاميين في تحريك هيئة إحياء النشاط الاسلامي، والندوة العالمية للشباب الاسلامي بالإضافة الي الوجود الاسلامي المقدر في المؤسسات الاسلامية والتي نهضت علي اكتاف الحركة الاسلامية : منظمة الدعوة الاسلامية ، المركز الاسلامي الافريقي، الوكالة الاسلامية الافريقية للاغاثة، الجمعية الطبية الاسلامية ، والجمعيات الخيرية والاجتماعية

(63) كل هذه الاستشهادات عن كتاب الترابي: الحركة الاسلامية ... مر ذكره.

الاخري، (ص 129) . هذا وقد استغلت الحركة الاسلاموية السودانية اعمال الخير وظروف الفقر والحاجة اسوأ استغلال يتعارض تماما مع انسانية عمل الخير ومع الاخلاق السودانية التي تدعيها وتدعو اليها، أخلاق الضمير الشعبي القائل شعرا : "دا اللداك وكتر ما بيقول اديت". واخلاق ان تعطي بيد ما لاتعلمه اليد الاخري .

تنوعت أشكال الاختراق والاحتواء بالذات في ميدان الاقتصاد والثقافة وما لهذين العاملين من آثار في حركة المجتمع. ويقول مكي عن دور الحركة داخل اقتصاد سودان السبعينات : "وفي إطار ترجمة معاني الاسلام الاقتصادية تغذت شبكة المصارف الاسلامية علي الكوادر الاسلامية والخبرات الاسلامية في مجال الاقتصاد حتي اصبحت جزءا اساسيا في حركة مجتمع المال والاعمال. وغذّت هذه المؤسساتُ المجتمعَ السوداني بالعشرات من الشركات في مجالات التنمية والاستثمار والبناء والتشييد والمضاربة". ويختتم وصفه : "كما وجهت الحركة عددا من كوادرها بدخول دنيا المال والأعمال والاستثمار مما ادي الي ازدهار قطاع الاسلاميين في هذه الدنيا الجديدة واصبح للحركة وجود فعال وسط التجار والمستثمرين ورجال الاعمال الذين استفادوا من علاقات الحركة الاسلامية وتسهيلاتها وتجمعات مؤيديها في الخليج وغيره " (129 – 130). هذا التحليل معروف ولكن كان يأتي من خارج الحركة ولكنها الآن لاتنكره بل تعده كسبا وانتصارا . وانعكس هذا الوضع على كل عمل الحركة التي لا تسعي اصلا الى التنافس الفكري، إذ يرد في تاريخ الحركة: "تطور الوضع المالي للجماعة واصبح لها قدرات مالية واقتصادية ضخمة فبعد أن كانت ميزانية المكتب السنوية في عام 1970 بضعة آلاف من الجنيهات أصبحت ميزانية التنظيم تحسب بالملايين مع عشرات من المتفرغين والكوادر المدربة والدور والمنظمات الموالية التي نمت بصورة مضطردة حتي ان منظمة الدعوة الاسلامية وحدها بنت ستين مسجدا داخل وخارج السودان وبلغت ميزانية المنظمات عشرات الملايين من الجنيهات السودانية".[64] ويعلن مكي بوضوح عن صلة تلك المنظمات بالجماعة او

(64) حسن مكي، الحركة الإسلامية...، ص 132.

الحركة الاسلامية رغم الإنكار المتكرر لتلك العلاقة بالذات من قبل سوار الذهب والجزولي دفع الله اللذين تمت مكافأتهما بضمهما لهذه المنظمات/ الواجهات.

اما التسلل الي مجال الثقافة فتذكر أدبيات الحركة بعضاً من هذه الهيئات مثل " جمعية الفكر والثقافة الاسلامية " التي ظهرت عام 1981 وضم مؤتمرها الأول شخصيات مثل يوسف فضل ومحمد ابراهيم ابو سليم ومحمد أحمد الحاج وخلف الله الرشيد ومدثر عبد الرحيم - وبعضهم بعيد عن الحركة - بالإضافة لسياسيين مثل حسن الترابي والصادق المهدي. وظهرت - حسب مكي - عدة روابط ثقافية علي المستوي الاقليمي مثل :جمعية الفاشر المسرحية ، رابطة الرسامين والخطاطين بدار فور ، ورابطة الآداب والفنون ، ورابطة الخنساء الأدبية بسنار والاهم من ذلك : «كما دخل عدد من الاخوان فى مجال النشر فصدرت مجلة (المغترب) والتى أسسها الاخوان كمال ومحجوب عروة ، وتلا ذلك ظهور عدد من الصحف الاسلامية التي كسرت احتكار الدولة لحركة الصحافة مثل صحيفة (ألوان) لحسين خوجلي والتي تدثرت بدثار العمل الثقافي المحض وإن كانت لاتخلو من مناوشات سياسية ، وصحيفة (الصحوة) التي أصدرها عبد الجليل النذير الكاروري ... وصحيفة (الاصالة) التي ادارها محمد الحسن عباس»[65].

ورغم الحديث عن الثورة الثقافية التي تدعيها الحركة والتي تفرضها اي صحوة حقيقية، الا ان الاداء التنظيمي والحركي احتكر كل طاقات الجماعة، يكتب مكي : "ظل المكتب الثقافي متخلفا عن الثورة التنظيمية وعاجزا عن توفير امكانيات النشر لهذا الجهد الذى كاد يصبح جهدا ضائعا منزويا في أضابير الأرشيف . وبرغم تخلف المكتب الثقافي عن متابعة حركة العطاء الثقافي، فقد تمكن عدد من الاخوان من اصدار دراساتهم من خلال قنوات الواجهات أو غيرها" (ص 2 - 143). وحركة العطاء الثقافي هذه لاتزيد عن ثمانى عشرة رسالة اصدرها تسعة اعضاء وهي مجرد كتيبات صغيرة وبعضها يحمل عناوين مثل :. التبشير في العاصمة المثلثة ، رسالة

(65) حسن مكى، مصدر سابق 130 وكل معلومات هذا الجزء من نفس المرجع.

افغانستان ، احمد بن ادريس الفاسى ، دور الإعلام في التغيير الاجتماعي. كما يورد الكاتب مايسميه مجموعات من البحوث والدراسات أصدرتها أمانات التنظيم، من عناوينها : تجارة الفيديو في السودان طبيعتها وانتشارها، رصد وتقويم مادة اليوم لتلفيزيون السهرة ، النشاط الكنسي في ام بده ، الجو النفسي والخلقي في مناطق بيوت الدعارة ، الصراع بين الاخوان والختمية في الحارة السادسة بالثورة ! هذه التسميات يمكن ان تكون عناوين لمذكرات داخلية مثلا ولايمكن أن نطلق عليها اسم بحوث ودراسات إلا ضمن حركة معادية للفكر والعقل الذي ينتج البحوث والدراسات الحقة[66].

من المفارقات فى تنظيم الحركة الاسلاموية السودانية أنه رغم بؤسها الفكرى وجدبها الثقافى إلا أنها تعتبر نفسها «حركة صفوية» كما تكرر وتؤكد ذلك كثيراً. وفى الحقيقة لا تتعدى صفويتها النظرة المتعالية للجماهير. وإمعاناً في النفاق تتحدث عن تحولها إلى حركة شعبية ولكن لغة مخاطبة ووصف هذا الشعب لا تخلو من الاحتقار والتقليل من قيمة الشعب والناس العاديين. يتحدث الترابى عن هذا التحول واخطاره: «ويجادل اعضاء الحركة فى خطر الانحلال، والاختراق الامنى، والتسيب الفكرى والتربوى مع أشتات القادمين، والارتخاء الحركى والتنظيمى مع دخول العوام القدريين القاعدين الذين لا يتدينون الا لخويصة أنفسهم ولا يوالون إلا إتكالا واتباعا أعمى ولا يتحركون الا عفوا وارتباكاً».[67] فليتصور القارئ أن مثل هذا النقاش يدور داخل حركة تدعى الاسلام الذى أكرم الانسان حصراً. ويقول فى موقع آخر عن صفوية الحركة المزعومة: «وسواء رجع الامر إلى طول مراحل الصفة النخبوية وتمكن روحها فى تاريخ الحركة، أم إلى استسلام العوام لقيادة الصفوة وفتنة المجتمع بزينة الشهادات العليا، فان قيادة الجماعة الاسلامية بالسودان قد غلب عليها عنصر الثقافة الحديثة». (ص88) كان من المفروض أن يوضح الكاتب مظاهر هذه الثقافة الحديثة فى سلوك أو إنتاج الجماعة الذهنى، ولكنها مجرد مصطلحات يكفى أثرها النفسى الدعائى

(66) للتعرف على بقية العناوين راجع مكى ص 42 ـ 143.

(67) الترابي، الحركة الإسلامية... ، ص 51.

فقط. يؤكد باستمرار هذا الاختلاف بين الصفوة «والعامة» بطريقة تبينها كصفة إيجابية: «ولعل أوسع فجوة تعانيها الجماعة بين رعاتها ورعيتها هى فى التفاوت البادى للكسب العملى فقد تمكنت فى القيادة طبقة مثقفة ثقافة حديثة عالية لا تماثل فى ذلك متوسط القاعدة، لاسيما بعد أن غدت الجماعة حركة شعبية. والقيادة من ثم قد تتحرك بنحو وتستجيب للتحديات بسرعة مما لا يسع آخر الركب، وقد يكون خطابها معقداً وبرنامجها مستعلياً لا يدركه السواد الأعظم من أتباعها. والمجتمع كله متطور يشكو شيئاً من التباين في المستوى يوشك أن يقطع محدثيه عن عوامه». (ص 91) ورغم التأكيد على تبادل المعلومات والخبرات بين «الراعى والرعية» حتى يصدروا جميعاً عن علم وحكمة واحدة، إلا أنها تحت دعوى السرية تحجب كثيراً من المعلومات: «هكذا يحتكر كسب حركى جليل لفئة قيادية يؤهلها لان تستبقى فى مواقعها فيضر بمرونة تطور عناصر القيادة صعوداً ونزولاً، ويفارق ما بين حيثيات السياسة القيادية وما عند القاعدة التى يرجى أن تتلقاها بالتفهم والتجاوب». (ص 91) هناك قرارات وأشكال لا يريد التنظيم الكشف عنها لذلك يحصر بعض المعلومات عند قلة، مثال ذلك وجود تنظيم خاص وذلك ما تنكره الحركة تماماً ولكن نجد عند مكى - زلة قلم تقول: «وفى ظروف شعبان تم وضع نواة (التنظيم الخاص) والذى اجتهد فى حرق اكشاك توتو كورة وحماية القيادات وتولى بعض المسئوليات المحفوفة بالخطر.»[68]

يتكرر فى أدبيات الحركة فى الفترة الأخيرة حديث عن أن الحركة تسعى لكى تكون المجتمع أو ما تسميه التمكن المجتمعى، على سبيل المثال يقول الترابى بعد ثورة ابريل 1985: «فقد اخذت الجماعة تتحول بطبيعتها نحو أن تكون المجتمع»[69] وهى توظف الدعوة إلى اللامركزية فى الحكم والتنظيم معاً لكى تستطيع الانتشار: «ثم إن الحركة بعد اعتصامها باستراتيجية التحول الشعبى والتمكن المجتمعى اصبحت مدعوة إلى أن تتنزل بفكرها

(68) حسن مكى، مصدر سابق، ص 115.

(69) الترابي، الحركة الإسلامية..، ص 25.

ودعوتها واجهزتها قريباً من الشعب فى كل مواقعه.»(ص65 ـ 66) وفكرة العمل الاجتماعى لها أهداف سياسية في استراتيجية الحركة للتمكن فى المجتمع خاصة بعد أواخر السبعينات (بالتحديد 77 أى بعد المصالحة) وكانت غاية العمل الاجتماعى والمناشط الاجتماعية: «التوجه نحو التفاعل مع المجتمع بكل وظائف الحركة، فقد اندفع عمل الجماعة الاجتماعى– إذ نهضت لسد الفجوة المتعاظمة بين القطاع الصفوى الحديث والشعبى التقليدى ولاستيعاب المجتمع فى صفها وإصلاحه بمنهجها من خلال الفعل المباشر فى ثنايا حياته مثل ما تصلحه من خلال السلطان».(ص 175) هذا مفهوم خطير لانه يلغى المجتمع المدنى المتعدد، وهو مدخل جيد للفاشية لان أى خروج عن منهج الجماعة هو خروج عن اخلاق وقيم المجتمع كله وبالتالى يقمع بدون تردد أو تأنيب ضمير. ومن هنا نفهم حماس الحركة للجماعات الفاشية، مثل هيئات الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وسارع «الاخوان المسلمون» عندما طبق نميرى قوانين سبتمبر إلى إقامة وتنشيط تلك الجمعيات بالوحدات والمؤسسات الإنتاجية والأحياء، وحاولت الجماعة أن تجعل منها حركة تنظيم شعبى جديد، يكتب مؤرخ الحركة مكى باعتزاز: «وقد تم إقامة الآف الجمعيات كما صار لها مرشد ينظم علاقاتها ووظائفها وآدابها (مرشد المحتسب) مما أدى لإشاعة ثقافة الحسبة في المجتمع الاسلامى من جديد»[70] وهى جمعيات متعصبة تتدخل فى الشؤون الخاصة والسلوك الشخصى وتتجسس على المواطنين وتأخذ القوانين بيدها ولكنها ترضى كثيراً من سادية الاعضاء المتعصبين والعصابيين. وهذا السلوك ينتشر داخل الحركة ولم تدنه الزعامة بل تركه الترابى سؤالاً مفتوحاً حين قال: «ثار التساؤل عن جواز اتخاذ وسائل المراقبة والتجسس والاستعلام والتجسس على الآخرين والنيل منهم من حيث لا يعلمون ويأذنون. وهذا سؤال مشروع جوابه معروف حين تتساوى سائر التقديرات المعتادة ولا تنشأ ضرورات تتناسخ بها الأحكام».[71] وأصدرت الحركة ورقة عن الفقه الامنى حاولت

---

(70) حسن مكى ، مصدر سابق، ص 133.

(71) حسن الترابى ، مصدر سابق ، ص133 .

تبرير سلوكها هذا أصوليا وإيجاد المسوغات الدينية.

نشطت الحركة وسط فئات المجتمع المختلفة من شباب ونساء وعمال وفلاحين ومتعلمين، وتعترف بفشلها وسط العمال بالذات. يقول الترابى عن تلك الوضعية معدداً بعض الأسباب التى يراها معوقات فى سبيل انتشار الحركة بين العمال: «ولم تفلح الحركة فى تأسيس قاعدة مقدرة بين العمال. وذلك أولا لأن طرائق الدعوة والتربية والتنظيم فيها كانت أنسب للصفوة منها للعمال. ثم إن الطبقة العمالية الحديثة بتطور السودان لم تترق بل ازدادت بعداً عن الصفوة(!) إذ كان غالبها أول الأمر أهل قراءة وكتابة يمكن أن تستوعبهم حركة حديثة قوامها المثقفون، ثم أخذ هؤلاء يهجرون المهنة أو البلاد يخلفهم نازحون ريفيون».[72] الأمر ببساطة هو أن العمال اكثر وعياً طبقياً أو علي الاقل وعيا مطلبياً لذلك العمل وسطهم يكون على ضوء برامج تفصيلية وتختبر الحركات السياسية العاملة بينهم حسب صمودها وقدرتها على تحقيق مطالب لتحسين أوضاعهم بصورة ملموسة ولا يكفى أن تعدهم بمجتمع مثالى دون طرح خطوات عملية تحقق ذلك. فالشيوعيون مع وجود فكرة اليوتوبيا أو المجتمع الشيوعى المثالى فى فكرهم، لم يكتفوا بذلك فقد خاضوا مع العمال معاركهم الطبقية والنقابية، بينما الاخوان المسلمون يريدون دمج العمال فى «حركة حديثة قوامها المثقفون». ومع ازدياد ارتباط الاخوان المسلمين بالنشاطات الطفيلية والدوائر الاستغلالية لم يعد لهم أى مستقبل بين العمال، يضاف لذلك التدهور المعيشى المريع الذى يعانى منه العمال خلال حكم نظام «الجبهة القومية» منذ انقلاب يونيو 1989.

من ناحية أخرى كان «الاخوان المسلمون»، بتسمياتهم المتغيرة، اكثر نشاطاً بين الشباب والطلاب، وهذا وضع طبيعى لانعدام الخبرة والتعقل بين هذه الفئة والتى تسحرها الشعارات المثالية. كما أن العنف والاندفاع الذى تشبعه فيهم الحركة بوسائل شتى كان آخرها «الدفاع الشعبى» ومعسكر القطينة الذى اندفع نحوه الشباب ليس دفاعاً عن الوطن والعقيدة ولكن

(72) نفس المصدر، ص 146.

تنفيساً عن كبت يثقل نفوسهم الكئيبة وأرواحهم الجافة. وقد ثبت علمياً أن الشبان ينجذبون الى تجمعات وتكتلات دينية أو علمانية ولكنها تجمعات تعصبية، لأن التعصب يمنح الامان المعرفى ويوطد النرجسية، خاصة في عصور الأزمة مع وهم السعى نحو مثل عليا نتيجة نقص في الواقع. وهذا ما يقدمه المتدينون ـ المتعصبون وما يسمى بدعوة المثل «والتى تعد بإعطاء جواب سريع فى نطاق جماعة تعرض نفسها كجماعة مختارة»، وهنا تعبئ الحركة التعصبية الشباب وتربطهم بمثل وضعية كالعدالة والفضيلة.[73] وفى دراسة عن الأصولية فسر احد الباحثين أسباب تركيز الحركة الإسلاموية على الشباب واعتبارهم الهدف الاساسى لعملها ـ وقد صاروا بالفعل أكثر المتلقين للدعوة ـ يرجع ذلك إلى عدد من عوامل الأزمة فى الوطن العربى مثل عدم الأمان النفسى، العطالة، فقدان الهوية، الظلم الاجتماعى، العجز القومى تجاه اسرائيل والغرب. ويربط هذه العوامل بطريقة أخرى حيث يقول بانتشار الاصولية بين الطلاب العلميين اكثر من طلاب الآداب والإنسانيات بسبب الرغبة فى اللحاق بالغرب تكنولوجياً وعلمياً لتحييد تفوقه الصناعى والعسكرى، ثم السعى للسيطرة على ميادين المعرفة العملية والتكنولوجيا لكى لا تدخل معها القيم الغربية الى المجتمع الاسلامى اذا قام بذلك خبراء أجانب، واخيراً جاذبية اليقين التي توجد فى العلوم مقابل الطريقة التحليلية والتأملية فى العلوم الإنسانية والاجتماعية والتى قد تؤدى إلى كثير من الشك والتساؤل[74]. والنظام التعليمى السائد يساعد كثيراً فى إنتاج المتعصبين المحتملين لذلك يركز «الاخوان المسلمون» على كليات التربية ووزارة التعليم، وفى الأردن كادوا أن يرفضوا الاشتراك فى الوزارة بسبب إلحاحهم على حقيبة التعليم.

(73) اندرية هاينال، مصدر سابق، ص 43 – 44.

(74) Dekmejian, op. cit., p.49

الخطاب الإسلاموي

فضلت استعمال مصطلح خطاب (Discourse) في تحليل وفهم رؤية أو ايديولوجيا الاسلامويين خاصة وهي تصعب عن أن تكون فكرا أو نظرية متكاملة ومنهجية وعلمية، وليس بسبب حداثة وشيوع المصطلح مؤخرا في ميادين المعرفة ومجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية واللغوية والأدبية بالذات. والخطاب مفهوم اكثر شمولا ويحتوي علي عناصر تقربنا من المقصود خاصة فيما يتعلق بأشكال وطرق الإدراك والتصور لدي الاسلامويين ـ والأهم في ذلك ـ سبلهم في الاتصال والتوصيل. رغم أن تعريف هذا المفهوم شائك ومتعدد ولكن سوف نلتمس اكثر التعريفات دقة وبساطة في نفس الوقت، وأقربها معني كأداة تحليل للحركة الاسلاموية في السودان خاصة في تطورها الاخير الذي أثر كثيرا علي مضمون ومنطلقات وآليات خطاب الحركة. فالخطاب قد يعني الحديث أو القول أو المقال سواء المكتوب او الملفوظ، ويراه البعض : "هو ما نظم حسب منطقية معينة (المنطق العادي أو منطقية النص أو منطقية القائل) ورتبت الفاظه حسب محور محدد لدي فاعل القول . في الفلسفة يعني ما تناسقت مراحله من القول تقريرا أو تحريرا حسب قواعد المنطق والتدليل"[1] وفي الألسنية – التي تستعمل المصطلح كثيرا – هو السلسلة المتواصلة من الكلام المتلفظ به، وينسب تاريخيا الي مقولات علم المنطق بمعني التعبير عن فكر متدرج بواسطة قضايا مترابطة . وفي الجامعات أجيز اطلاقه علي العمل البحثي فى بداية القرن السابع عشر . واكتسب المفهوم حديثا أهمية متميزة باعتباره أداة تحليل خاصة بعد التحول من مركزية مفهوم اللغة التي نظر اليها – ككلام أو كتابة – موضوعيا بوصفها سلسلة الأنساق التي لاتنطوي علي ذوات ، الي التركيز علي الخطاب من حيث هو نطق أو تلفظ ، مما يعني

(1) يوسف الصديق، مصدر سابق ص 79.

إدخال الذوات الناطقة في الإعتبار . وبالتالي يحمل وجهة نظر محددة من الكاتب أو المتكلم تهدف للتأثير علي الآخرين ضمن الظرف الذي أوجده أي الخطاب[2] أي إمكانية تفسيره داخل ثقافة معينة وفي إطار تاريخي - إجتماعي وضمن جماعات وفئات إجتماعية . وما يهمنا في هذه الدراسة كيفية وإمكانية تحول الخطاب الإسلاموي من مجموعة أفكار الي قوة مادية تؤثر علي الخيارات السياسية في السودان في الوقت الراهن .

الحديث عن الخطاب الاسلاموي لا يتطابق مع النص القرآني أو الاسلام - الدين في أصوله المتفق عليها بل هو قراءة/ تأويل للنص القرآني أو للدين الإسلامي تحكمه الظروف التاريخية وتحينه (actualization) وهذا يعني أنه يقيم صلة ما بالنص القرآني أو بالفكر الإسلامي رغم تناثره في تيارات ومذاهب عديدة ، بل يجعل من النص القرآني والسنة مرجعيته في الإقناع . ولكن الخطاب الإسلاموي السوداني المعاصر محكوم بدلالات هذه التسمية فهو إسلاموي وليس إسلاميا بمعني إنه قراءة لجماعة سياسية تسمي نفسها "الجبهة الإسلامية القومية" تمتد جذورها الي فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية أو نهاية الاربعينات. وهذه حقبة هامة في التاريخ شهدت صعود حركات التحرر الوطني ثم بروز شكل آخر للإستعمار الحديث عمّق التبعية الإقتصادية والتخلف في كل صوره المادية والتقنية والعلمية . وفي نفس الوقت عجزت الفئات الإجتماعية الصاعدة عن الوصول بسيرورة التحرر الي مداه ، ومن مسارب هذا العجز نمت الجماعات الدينية وليس بسبب قوتها الذاتية وعلى الخصوص الفكرية والتي تتسم بتناقض وتهافت واضحين. وكان صعود الخطاب الإسلاموي إمتدادا لفكر تقليدي مُدَجَّن وتوفيقي باستمرار لدرجة تفقده مبررات وجوده . يقول (عامل) بحق عن الفكر البرجوازي الكولونيالي التابع أنه حمل معه فكر المراحل السابقة ولم يتناقض

---

(2) محمد حافظ دياب : سيد قطب - الخطاب والايديولوجيا. دار الطليعة - بيروت الطبعة الثانية، 1988 ، ص 5 . وإديث كيرزويل : عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو. ترجمة جابر عصفور. دار عيون، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1986 ، ص270.

معه تناحريا لذلك لجأ الي التكيف والإصلاح والتوفيق.[3] ومن هذا المنبع الفكري والمنبت الطبقي جاء الخطاب الإسلاموي السوداني الذي تمثله الجبهة كتنظيم تهيمن عليه الفئات الوسطي العليا والبرجوازية الصغيرة في تحالف مع برجوازية طفيلية يساعدها ذلك الخطاب في الإزدهار وإكتساب شرعية ترتكز علي المتعالي لأن الواقع يشعرها باغتراب، فيه تختفي تلك العلاقة التاريخية المحددة من التبعية البنيوية للإمبريالية بشكل تظهر فيه كأنها قدر غيبي هو قدر التمزق الدائم بين ماضي نري في حضوره الدائم سبب العجز عن الخروج منه، وحاضر غائب عنا هو الآخر، يجب الوصول اليه دون القدرة علي ذلك، بخروج من الذات الي الغير، وفي الخروج تغرب عن الذات وفي الوصول الي الغير تغرب عنها، ولا خروج من التغرب إلا بالبقاء فيه[4]. وهكذا تبقي علاقة التبعية البنيوية مثل قدر إغريقي غاشم يبدو الفكاك من خاتمته مستحيلا، ولكن في واقع التطور الإجتماعي ممكن بشرط قيادة الطبقات الثورية لحركة المجتمع والقيام بدورها في التحرر الشامل .

ضمن هذا البناء الاجتماعي - التاريخي بحث الاسلامويون السودانيون عن خطاب منقذ يتمحور حول مثال أو وهم يمكن من التجييش والتعبئة ، ومن هنا كان الخطاب الاسلاموي ذا طابع ايديولوجي فاقع بل هو خطاب ايديولوجي بامتياز، لذلك يمكن أن نستعمل خلال هذا المتن كلا الصفتين بالتبادل دون تغيير للمقصود من معني ودلالة أي ترادف الخطاب الاسلاموي والخطاب الايديولوجي للحركة في السودان. وتعني الايديولوجيا هنا مجموعة من التصورات والافكار والمعتقدات المتميزة هنا ذات وظيفة محددة في كثير من الأحيان وهي وظيفة التبرير، كذلك غالبا ما تسعي للوصول الي توبيا أو يوتوبيا، ويقدم العروي ثلاثة معان مختلفة ولكنها رغم ذلك تنطبق علي الايديولوجيا الدينية، فهي في المعني الأول بمثابة إنعكاس منفصل عن الحقيقة الواقعة بسبب مجموعة الأدوات الذهنية المستعملة. والثاني بمعني

---

(3) مهدى عامل : أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية؟ دار الفارابى، بيروت، الطبعة السادسة، 1989 ، ص 114 - 115.

(4) المصدر السابق ، ص113 ـ 114.

نظام فكري يحجب الواقع لأنه مستحيل التحليل (أي الواقع) أو صعب التحليل والثالث بمعني بناء نظري مأخوذ من مجتمع آخر أو قد نقول من عصر آخر(5). ويسمي أركون الخطاب الاسلاموي بمرجعيته الدينية ايديولوجيا الكفاح مرة وايديولوجيا الاحتجاج في مواقع اخري فالاولي مرتبطة بفترة الكفاح ضد الاستعمار حين استغلت الحركة التراث الاسلامي كحافز للتجييش السياسي ضد المستعمر الذي أراد محو الحضارة الاسلامية(6). كما يتحول التراث الي نوع من ايديولوجيا الاحتجاج والتغيير في مرحلة الصراع مع فئات وقوي اجتماعية أخري من مرحلة الحكم الوطني . وهنا أيضا نبتعد عن التراث كروح للوحي أو حتي عن التراث بمعناه الدينامى الاخلاقي الذي يرسخ فكرة معينة ورؤيا محددة عن الشخص البشري (7).

تستولي الايديولوجيا علي الدين لدي الاسلامويين وتوظفه كاملا وجيدا كما تريد وبآليات متعددة تُسَخِّر لغته ومفاهيمه وافكاره . وهنا نقف لنفرق بين الحركة الفكرية والحركة الايديولوجية ، فالاولى تنتج الأفكار من خلال جهد المفكرين لتطوير الأفكار وإثرائها وتجديدها ومراجعتها أما الايديولوجيا فعلى العكس من ذلك تحاول تثبيت افكارها وتنظيمها بحيث تقوم بالمهمة الأساسية وهي تعبئة الجماهير بفعالية وادراجهم – لو أمكن – فى فعل سياسي ناجح. وتختلف أيضا عن العلم لعدم وجود منهج إذ تهتم اكثر بالهدف، مثال ذلك المقولة الاساسية لدى الاسلامويين والتي ترى أن حل مشكلاتنا هو في العودة الي القيم الدينية، فهذه فرضية تبدو مقبولة وصحيحة لعدم وجود خلاف حول الاهداف المطلوبة. ولكن الخلاف حول تفسير الاوضاع التي تدفع الناس بعيدا عن تحقيق هذه الاهداف . والمطلوب

---

(5) عبد الله العروى : الايديولوجية العربية المعاصرة. دار الحقيقة، بيروت ، الطبعة الثالثة، 1979 ، ص 24.

(6) محمد اركون: تاريخية الفكر العربى الاسلامى. مركز الانماء القومى ، بيروت ، 1986 ، ص 34.

(7) محمد اركون : الفكر الاسلامى – قراءة علمية. مركز الانماء القومى ، بيروت 1987 ، ص 8 ـ 39.

المنهجية والعلمية في طريقه وضع المشكلة وتفسيرها ثم وضع الحلول[8]. وهذا وضع طبيعي بالنسبة للخطاب الايديولوجي الذي غالبا ما يُحرّف الواقع بوعي أو بدون وعي وذلك لأنه يبحث عن نموذج ملائم مثالي ـ وفي العصر الحاضر وضمن ظروفنا ـ بهدف التكيف مع البيئة والتحولات الإجتماعية والثقافية والإقتصادية والسياسية. يقوم الخطاب الايديولوجي بعملية إختيار أو إنتقاء من قبول أو رفض من مدركات الواقع . لذلك يلعب المجاز دورا حاسما في تشكيل هذا الخطاب ـ خاصة والقرآن الكريم كمرجع يزوده بذلك ـ ويتيح إستعمال المجاز تغيير أو تحوير الوقائع الوجودية الاكثر يومية وابتذالا وتصعيدها وتساميها من اجل اسطره وتركيز مناخ الوعي الديني الجديد الذي يراد تأسيسه وفرضه[9] أو خلق ما يسمي بالرأسمال الرمزي للإسلام والذي توظفه الجماعات الدينية في عملها السياسي، فهي تواصل عملية التحويل والتحوير (transformation) بإعادة تفسير وتأويل الوقائع العادية وتحويلها الي نماذج مثالية عليا تشكل هوية ثقافية جديدة للامة، وهذا يتم بإهدار المعني أو الدلالة التاريخية لحساب المغزي المحدد ايديولوجيا[10]. فالنص القرآني ذو بنية رمزية مركزية تستخدم لغة الرمز والمجاز بحيث تجعل العبارات القرآنية إمكانيات مفتوحة للمعنى والدلالة. هذا جانب روحي ولكن يمكن أن يتحول إلي جانب ايديولوجي حين يجعل الناس من الإمكانات وقائع متوهمه أى جعلها قابلة للتحيين والتجسيد في ظروف وجودية متواترة ومتكررة[11].

قد يتساءل المرء كيف تستطيع الايديولوجيا الدينية رغم عدم علميتها وفقدان المنهج أن تجتذب العديد من المؤيدين ومن بينهم المتعلمين ؟ قد نجد

(8) صلاح قنصوة: «المثقف المصرى إزاء المشكلة الزائفة للهوية» فى مجلة (الاجتهاد) بيروت العددان العاشر والحادى عشر/ السنة الثالثة/1991 ص 92.

(9) محمد أركون ، المصدر السابق، ... قراءة علمية ، ص72.

(10) نصر حامد أبو زيد:«التراث بين التأويل والتلوين – قراءة فى مشروع اليسار الاسلامى» فى مجلة (ألف) العدد العاشر ، 1990 ، ص 72.

(11) محمد اركون، الفكر الاسلامى ـ نقد واجتهاد. دار الساقى، لندن 1990. ص189.

في حديثنا عن التعصب والمتعصبين والفاشية بعض الرد، إذ أن هولاء لايميلون للتساؤل أو الشك ويحاولون أن يظلوا ضمن نظام اونسق فكري مغلق بإحكام وإلا فقدت مثل هذه الايديولوجيات شرعيتها إذا إعتبرت نفسها نسبية أو تاريخية. اذ يفتح هذا باب الاختلاف والمراجعة وبالتالي إضعاف قبضة الايديولوجيا على عقول حامليها وترتكز على آلية التماسك، يقول أحد الباحثين: "ذلك أن واحدة من أهم آليات الايديولوجيا تكمن فى إحاطتها بمعتنقيها، فالوجود خارج الايديولوجيا القادرة على تحويلها الى موضوع، ومن ثم القدرة علي كشف تناقضاتها، وزمنيتها ،وإرتباطها بمصالح طبقية معينة، ولاتهم السلامة النظرية. المؤمن بالايديولوجيا يهمه في المقام الأول ما تحقق له علي المستوى الفردي من تبرير ذهني يصنع توازنه النفسي والاخلاقي والوجودي عموما، وما تحققه للفئة أو الطبقة أو الجماعة الاجتماعية أو القومية من حفاظ على تماسك البنيان الاجتماعي".[12] وهنا تبتعد عن العلم لأنها قائمة علي خطاب (أو خطابات) اسطورية ـ ليس بمعنى الخرافة ـ ولكن أثر الخيالات والأحلام والأوهام المصاحبة للأحداث على الإدراك (أو الوعي؟) وهي تمارس فعلها بالمجاز والرمز، وذلك خلافا للخطاب العلمي العقلاني والذي يمارس فعله بواسطة المفهوم والبرهنة المنطقية[13].

من البدهي إختلاف ميدان الدين والعلم ، ولكن الخطاب الاسلاموى المعاصر يصرّ على علمية منطلقاته الفكرية رغم غياب المنهج لأن العلوم الدينية – الإسلامية تهتم بالموضوع أكثر من طريقة بحثه كما تعتبر الوصف علما. كذلك يلاحظ عدم التدقيق فى تحديد وتعريف المفاهيم المستعملة والإعتماد على العبارات الضخمة فقط والمترادفات والتشبيهات . الجماعات الدينية فى حقيقة امرها ضد العلم او النظريات العلمية ولكنها لاتفصح عن هذا الموقف رغم ان سلوكها وممارستها تكشف عن ذلك الموقف ، على حين

---

(12) محمد بدوى: «ملاحظات حول الفكر والايديولوجيا فى مصر الحديثة» مجلة الاجتهاد، مصدر سابق ، ص 3 ـ 144.

(13) محمد أركون ، المصدر السابق ، ص300 .

يعبر سيد قطب - الأكثر جراءة وإتساقا مع نفسه - عن معاداة العلم الصريحة ، حين يقول : " أن حكاية أن الثقافة تراث انساني لا وطن له ولا جنس ولا دين .. هي حكاية صحيحة عندما تتعلق بالعلوم البحتة وتطبيقاتها العلمية دون أن تتجاوز هذه المنطقة الي التفسيرات الفلسفية والميتافيزيقية لنتائج هذه العلوم، ولا الى الفن والادب والتعبيرات الشعورية جميعا . ولكنها فيما وراء ذلك إحدى مصايد اليهود العالمية، التي يهمها تمييع الحواجز كلها ـ بما في ذلك، بل في اول ذلك حواجز العقيدة والتصور ـ لكي ينفذ اليهود الي جسم العالم"[14]. يستبعد كل العلوم الإنسانية والإجتماعية ويبقي - كما يظهر - العلم التجريبي ولكن أيضا دون فلسفة عام . هذا نموذج للتعامل الانتقائى المتأزم مع التطور الذى يعيشه العالم في مختلف الميادين ، دون أن نسأل هل منَ الممكن رغم العجز والتخلف أن تكون لدينا إرادة حرة في الإختيار والإنتقاء ؟

العلم والايديولوجيا والسحر كلها طرائق للمعرفة أو فهم البيئة المادية والإنسانية ولكنها تختلف في وسائلها ومضمونها ووظائفها . ويهمنا هنا الإختلاف بين العلم والايديولوجيا، فالأول "نظام معرفي قادر على تحويل ذاته الى موضوع، فتصبح الذات مدركا ومدركا فى آن، وهذا ما يجعله قادرا على مجاوزة ذاته، وتعديل مواقفه وإرهاف أدواته، وهو يتوسل الى التعامل مع الحقيقة بالاستقراء والاستنباط وتبني الوصف، ويكشف عن علاقات الاشياء من خلال قرائن تنطوي عليها العناصر، وينتقل من الوقائع العينية الي التجريد من خلال خطاب برهاني، لذلك فهو بناء يتراكم".[15] وكان يمكن أن نبسط الأمور ونقول الايديولوجيا عكس ذلك تماما ، وهي بالفعل لاتتمتع بهذه الخصائص لأنها تهتم بالوظيفة الايديولوجية والغايات التى تريد تحقيقها . لذلك تميل الى أن تكون مطلقة وشاملة ولا تاريخية وبالتالي تسجن نفسها فى نسق فكري مغلق على اعتقاد انها بديل للعلم وتمتلك الحقيقة الكلية لذلك لاتقبل الحوار والاختلاف. وهي ذات "نزوع الي

---

(14) سيد قطب ، مصدر سابق ، ص140 .

(15) محمد بدوى ، مصدر سابق ، ص145 .

التقويم والحكم القبلي الحدي ، وما تلجأ اليه من حجاج سجالي عنيف ، كدحا خلف تثبيت أوضاع معينة أو تحقيق مكاسب محدودة "(16). وهي تمنع الوصول الى الحقيقة أو المعرفة النظرية لأنها لاتقوم بتحليل الواقع أو التاريخ، خاصة لو كانت ايديولوجية دينية لقوة مرجعيتها. فالخطاب الاسلاموي هو تعبير عن ايديولوجيا دينية - سياسية تحاول بإستمرار إخفاء السياسي واظهار الديني بكل قدراته الرمزية والتحليلية والاسطورية بقصد رص الجماهير وتحريكها حتي تحقيق هدف إستلام السلطة السياسية أو التمكن فى الارض - كما تسميه - لتأسيس المجتمع المثالي الذى كان فى التاريخ ، مجتمع المدينة الذي يمثل العصر الذهبي للاسلام . ومثل هذه الدعوة تلبي حاجات نفسية وعاطفية وفكرية عديدة لدى قطاعات كبيرة عاجزة أمام مصيرها ومصير أوطانها .

يفكك اركون الخطاب الاسلاموي المعاصر الى أجزاء وعناصر مشكلة لبنيته ، وهي المحاور والفرضيات والموضوعات . فالمحاور يقصد بها التوجهات الدائمة والمستعادة التى يحددها المسلمون لفكرهم وإرادتهم التاريخية فى إعادة تنشيط وتطبيق تعاليم الاسلام . وهي التى توجه الحساسية الجماعية وطراز التصور والادراك واللغات والتصرفات . ويمكن تحديدها دون الرجوع الى مؤلف لأنها ناشطة ومنتشرة في فضاءات المجتمعات العربية - الاسلامية - مع وجود بعض الشخصيات الدينية التي تقوم بمهمة صياغة الخطاب وتوصيله ، لذلك فهذه المحاور منتشرة ومشتركة بين الجميع (17). ومن أهم المحاور هو تأكيد أن الله واحد ومتعال وحي وعادل ..وقد توجه بمبادرات عديدة نحو البشر وإختار منهم أوصياءه أو رسله على هذه الارض (ص46). وتمارس كل مبادرة أو كل وحي نفس اسلوب التوصيل ولابد ان ينقسم البشر الي مؤمنين وكافرين تجاه هذه المبادرة، وينتج عن ذلك إنقسام الزمن الارضي الى قبل وبعد الوحي ، وحتي

---

16) نفس المصدر .

17) محمد أركون ، الفكر الاسلامي - قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص3 ـ 64 . وسمير امين ، مصدر سابق ، ص137.

المكان ينقسم الى دار السلام وهى التى تطبق قانون الله ودار الحرب . يحتوي القرآن على الوحي الكامل والاخير ، كما أن حياة الرسول والمدينة - الدولة تقدم نموذجا يجب الإقتداء به وتقليده، هكذا يشكل الدين والدولة والدنيا ذرى مترابطة لاتنفصم للوجود البشري . ولكن الدين هو الذي يصوغ بالمعنى القوي للكلمة السياسة والحياة والدنيوية.[18] والحقيقة كلها جاءت كاملة مع الوحي . ويقصد بالفرضيات المبادئ التي تستمر فى إنتاج كل المعرفة الاسلامية على أساس أن الوحي يعنى الحقيقة الكلية . وتأتي الموضوعات التي قصد بها كل انواع المطالب والشعارات والاحتجاجات والآمال والاعتقادات التي جيشت الوعي الاسلامي منذ القرن التاسع عشر، من أهمها وحده الاسلام ، العودة للعقيدة الصحيحة لكى نلحق بالعالم المتقدم مع رفض الايديولوجيا المادية ، كل الافكار الحديثة والاختراعات الكبري موجودة في القرآن أو مارسها المسلمون قبل اوروبا ، فصل الدين عن السياسة فكرة هدامة كما أن عملية البناء الوطني الجارية منذ الاستقلال لن تتم بمعزل عن الاسلام.[19]

تتعدد الآليات التى يعمل بواسطتها الخطاب الاسلاموي فى عرض افكاره أو محاوره وموضوعاته ، وهي كثيرا ما تشترك - رغم إختلاف الزمان والمكان والسياق - فى سمات عديدة متكررة تتجاوز الخصوصيات . فمن آليات أي خطاب اسلاموي أنه يوحد بين الفكر والدين أو بين النص وتأويل أو قراءة النص . ومن هنا جاءت اتهامات التكفير والردة حيث لايفرق بين معارضة فكرة قال بها شخص وارجعها الى النص القرآني مثلا وبين معارضة النص نفسه ، ومن هنا خطورة اقحام الدين في السياسة . ويورد أبو زيد آليات مثل : " تفسيرها الظواهر بردها جميعا الى مبدأ أول أو علة أولى، تستوي فى ذلك الظواهر الاجتماعية أو الطبيعية"[20]. ومن

---

(18) المصدر السابق، ص56.

(19) نفس المصدر، ص76.

(20) نصر حامد أبو زيد : "الخطاب الديني - آلياته ومنطلقاته الفكرية". فى: "قضايا فكرية" العدد الثامن ، اكتوبر 1989 ، ص 45 .

آليات الخطاب الاسلاموي أو الديني عموما اسقاط البعد التاريخي لأن زمنه هو زمن الوحي كما أن التاريخ يعيد نفسه بإستمرار وتكون أحسن العهود دائما فى الماضي وليس فى المستقبل ، ومن الطبيعي أن يعتمد مثل هذا العقل على التراث والسلف وذلك بعد تحويل النصوص التراثية - وهي نصوص ثانوية - الى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقل في كثير من الاحوال عن النصوص الاصلية. ومن آلياته اليقين الذهني والحسم الفكري القطعي ورفض أى خلاف فكري ...... إلا إذا كان فى الفروع والتفاصيل دون الاسس والاصول[21].

(21) المصدر السابق، ص45.

الخطاب الإسلاموي وتزييف الوعي

يظهر من آليات الايديولوجيا الدينية = الخطاب الاسلاموي أنها تعمل على تشكيل وعي او ادراك للواقع ، او رؤية شاملة (Weltanschauing) حسب فعل هذه الآليات في المتلقي والذي يراد منه أن يكون مؤمنا يقينيا ودوغمائيا حصريا وابعاديا للأراء والمخالفين مما يقتضي تعصيب الفرد أى جعله متعصبا من خلال سيرورة تفكير وسلوك مستمرة . هذه العملية لن تتم مع وجود عقل أو وعي صحيح يدرك ويفهم ويحلل ويجرد ويطبق بمنهجية وانفتاح وتسامح وقبول للجديد والآخر. والايديولوجيا عموما تعمل على تعطيل مثل هذا العقل ، لذلك فهي كما يقول دوبريه - التفكير فى القلب معقل الايديولوجية وبالتالي ميزتها باعتراف ضحاياها انفسهم" أن تجعل القلب يخفق والرأس يضيع من أولئك الذين تخضعهم لسحرها"[1] تخاطب الايديولوجيا في أحسن حالاتها العقل الجمعي أو الوعي الجمعي(Collective Consciousness) حسب دوركايم ، والعقل الجمعي انفعالي وعاطفي لايحركه بالضرورة المنطق والبرهان والاقتناع .

يعتبر النص أو التراث هو المرجعية التى تمثل للخطاب الاسلاموي أو الايديولوجيا الدينية ـ السلطة الرمزية وهي كذلك حسب بورديو ـ من حيث أنها قدرة على تكوين المعطي عن طريق العبارات اللفظية ، ومن حيث أنها قدرة على الابانة والاقناع ، واقرار رؤية عن العالم أو تحويلها ، ومن ثم قدرة على تحويل التأثير فى العالم ، وبالتالي تحويل العالم ذاته، قدرة شبه سحرية تمكن من بلوغ ما يعادل ما تمكن منه القوة (الطبيعية أو الاقتصادية) بفضل قدرتها على التعبئة وتعتمد هذه السلطة على الايمان بها. لأن ما يعطي الكلمات ، وكلمات السر ، قوتها ، وما يجعلها قادرة على حفظ

---

(1) ريجيس دوبريه : نقد العقل السياسي . ترجمة عفيف دمشقيه دار الاداب ، بيروت الطبعة الاولي ، 1986 ، ص 177.

النظام أو خرقه هو الايمان بمشروعية الكلمات ومن ينطق بها وهو إيمان ليس في إمكان الكلمات أن تنتجه وتولده [2]. والسلطة الرمزية تتجسد في النص أو التراث والذي يضاف له صفة الحي اي التراث الحي ليعني ذلك وجوده راهنا واستمراره السرمدي أو الخالد. فلكل شعب أو ثقافة تراثها أو نظام من القيم المركزية التي ترجع بشكل متصل ومتواصل الى أصل اسطوري أو متعال والتى يتم تأبيدها عن طريق الذاكرة الجماعية والعمل الجماعي. "وهذا التراث يكون اكثر حضوراً وتأثيراً فى الاديان الكتابية لأنه محفوظ ومسجل وتعاد قراءته كوثائق تاريخية غابرة ولكن ككلام حي وجديد وكأنه يقال لأول مرة . وهذا يعني أن هذا التراث الحي لم ينج من الاستخدامات الايديولوجية للجماعات السوسيولوجية المتخاصمة على السلطة والتملك والارتزاق"[3]. التراث لايخضع للتوظيف الايديولوجي فقط ولكن مشكلته أن نوع الايديولوجيا التى تتمثله تنتمي الى الماضي . وهذا مقتل الايديولوجيا الدينية والخطاب الاسلاموي فهي تنظر الى الحاضر والمستقبل بعيون الماضي، وكان يمكن للتراث أن يكون حيا شرط أن يُرى بعين الحاضر وليس العكس، وبالتالي يساهم في صناعة المستقبل ولا يجر الي الخلف كما يفعل الآن .

الاحتكام الى النصوص والتراث يعمل بمهارة فى تزييف الوعي من خلال آليات عديدة تقدم الواقع كما يريد الخطاب الاسلاموي أن يدركه الناس . وتتحول النصوص الدينية شئنا أم أبينا الي ايديولوجيا تشتغل حسب منطقها ووسائلها الخاصة والتي هي بالضرورة طريقة لتزييف الوعي ويتم ذلك من خلال آليات عديدة من اهمها وانجعها، مثلا: ابراز الجزء المنتزع من الواقع وكأنه كل شامل وأذا تعاملت مع الكل فانها تعكسه اما في صورة مطلقة خارج الزمان والمكان او في صورة مفتتة ومجزأة تشوه انعكاس الواقع ولا تعبر عنه ، وآلية القلب اي عرض وقائع معينة بصورة هي عكس ما هي

---

(2) بيير بورديو : الرمز والسلطة . ترجمة عبد السلام بنعبد العالى ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ، الطبعة الثانية ، 1990 ، ص60 .

(3) محمد اركون ، تاريخية الفكر ... مصدر سابق ، ص 5 ـ 126 .

عليه في اطارها الاجتماعي ، واخيرا تقدم هذه الصورة المركبة والتي لاتصف الواقع ولا تحلله علي انها تمثل الحل النهائي والشامل لكل القضايا وهي تحاول - كايديولوجيا - ان تخفي تمثيلها لمصالح فئات اجتماعية معينة وتقدم رؤيتها كنظرة عامة وجماعية (4). تقترب عملية تزييف الوعي هذه مايسمي بالتخييل بمعناه المنطقي القديم الذي يناقض العلم ويرادف الايديولوجيا كوعي زائف . وهذا ما قصده الفارابي حين جعل القول المخيل نقيض القول البرهاني الذي يفيد العلم اليقيني، والتخييل عملية تستعمل في مخاطبة انسان يستنهض لفعل شئ ما باستفزازه إليه واستدراجه نحوه، وذلك إما بأن يكون الإنسان المستدرج لا روية له ترشده فينهض نحو الفعل الذي يلتمس منه بالتخييل فيقوم له التخييل مقام الروية، واما ان يكون انسانا له روية في الذي يلتمس منه، ولا يؤمن اذا روى فيه أن يمتنع، فيعاجل بالأقاويل الشعرية لتسبق بالتخييل رويته حتي يبادر الي ذلك الفعل(5).

يقوم الخطاب الاسلاموي على ترسانة آليات ايديولوجية وأدوات متعددة لتزييف الوعي ، ويمكن قياس نجاح أى حركة إسلاموية حسب قدرتها على حشد وتوظيف هذه الآليات والأدوات، ومن هنا كان نجاح وإنتشار "الجبهة الإسلامية القومية" السودانية إذ بالإضافة للتراث النصي العام وجدت في واقع السودان المتنوع فرصة للنظر. كما أن أجواء الحوار والصراع الفكري والديمقراطية السودانية كمؤسسات ومعاش ساهمت في تطوير الحركة . وكان على رأسها شخصية سياسية حديثة وعلمانية ذات قناع ديني ، لذلك تمكن الشيخ حسن الترابي بثقافته التقليدية والغربية واجادة لغات أجنبية مع عقلية قانونية سجالية، من صياغة خطاب ايديولوجي ماهر ومحنك في

---

(4) ادريس سالم الحسن : " الدين ايديولوجيا " في ندوة : " الدين في المجتمع العربي " منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1990 ، ص5 ـ 256، قدم تطبيقا جيدا لآليات " الجبهة " الايديولوجية حسب هذه العناصر .

(5) الفارابى - احصاء العلوم ، القاهرة ، 1968 ص 84 ـ 85 وهنا عن ندوة مواقف : الاسلام والحداثة، دار الساقي لندن ، 1990، ص 208.

تزييف الوعي، استغل الشيخ حسن اللغة كمصدر للسلطة والهيمنة المعرفية وبالتالي السياسية علي المدي الطويل، ويستعمل الترابي اللغة الحاجبة بينما المطلوب في اللغة ان تفصح، فاللغة لديه تقول كثيرا ولكن في الحقيقة لا تقول أي شيء، لأن اللغة أصلا ليست مجرد مفردات وصيغ تعبيرية ولكنها اشكال وصيغ للتفكير تستفيد من منجزات وتطورات اللغة فهي وسيط لتكوين وتوصيل رؤية او فكرة. فالمتحدث او الكاتب باختياره كلمات بعينها انحاز الي دلالات ايديولوجية وسيكولوجية واجتماعية اي اشكال التواصل والتفاعل الدلالي والايديولوجي والذي لايتم الا باللغة. لذلك يري باختين ان الكلمة هي الظاهرة الايديولوجية الامثل. أن واقع الكلمة باكمله تبتلعه وظيفتها كدليل ولا تحتمل الكلمة أى شئ غير مرتبط بهذه الوظيفة، كما انها لا تحتمل اي شئ غير متولد عنها. انها نمط العلاقة المجتمعية الاكثر صفاء والاكثر حسية[6]. وفي الفكر الديني الذي يرى البيان سحرا تمارس الكلمة سلطة متعالية ومطلقة ، لذلك لا تُرمى الجريدة على الارض أو يداس عليها خشية أن يكون فيها إسم الله أو النبي فهذه علاقة تناسخ بين الكلمة ورمزها أو مدلولها أو نوع من الفتشية، كذلك دور التعويذة والتميمة فى الشفاء والعلاج واهمية الادعية في العقيدة والحياة ، والمدح أو المديح في التعامل والايمان مقابل الهجاء والسب والقذف. للكلام واللغة أثر كبير فى الثقافة العربية ـ الاسلامية ومن هنا جاء دور الوعاظ والخطباء بالذات فى الثقافات الشفاهية أو في المجتمعات التي تنتشر فيها الامية. ونحن نقول عن الطفل الفصيح أنه ذكي بصورة تطابق بين الذكاء والكلام. تلاحظ آلية استغلال الفصاحة عند الاسلامويين من خلال عملية التمويه التي تخفي الايديولوجيا وتستخدم لغة قطعية تلغي التعارضات وتخلق وهما مسيطرا وتعمم معطياتها لكي تكون مطلقة. وهنا تصل الكلمة درجة الدوغما وتتوقف عن توليد معاني جديدة وقد تستخدم لتكون حاجزا او عقبة لنمو الوعي[7]

---

(6) ميخائيل باختين : الماركسية وفلسفة اللغة . ترجمة محمد البكرى ويمنى العيد . دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، 1986 ، ص23.

(7) محمد حافظ دياب ، مصدر سابق ، ص 81 ـ 82.

يهتم الخطاب الاسلاموي بالبلاغة في اللغة ليس من ناحية جمالية بحتة ولكن لاسباب عملية ونفعية مباشرة هي الاقناع والبرهنة والاستمالة والادهاش بقصد توصيل الرسالة بسهولة . كثيرا ما يكون التلاعب بالكلمات والمعاني والافكار من وسائل الخطاب الايديولوجي في تعبئة الجماهير والمؤيدين بتوصيل حقائق يريدها وبالطريقة الاسهل والانجع. يظهر في خطاب الاسلامويين السودانيين كما يمثله الشيخ حسن الترابي اللعب بالحروف والالفاظ . ومن ذلك استعمال السجع والقافية مثل قوله ان المتسلطين علي المجتمع ينكرون "ان يسود الاسلام علي الملوك وعلي البنوك"[8]. او جرس الحروف مثل تكرار حرف التاء، وهنا يتحدث عن الوحدة كمعني اصيل في العقيدة : " وفي الشريعة تقتفيه النصوص الداعية للتوالي والتآخي والتناصر والتشاور والتكافل والتعامل"[9]. ويستغل هذا التلاعب في افراغ اللغة وقطع صلتها بالفكر الصحيح والنقدي مما يجعلها لغة اختزالية مُشَيِّئة للفكر اي تقدم بضاعة فكرية جاهزة يسيرة التداول علي نطاق واسع ، وتيسر علي المتلقي عملية التفكير[10]. ويتم التلاعب بالافكار من خلال الاستعمال الحقيقي والمجازي وذلك بانزياح المعني الاصلي وإنزلاقه نحو معني جديد انطلاقا من وجود علاقة ما بين المعنيين او بين الشيئين ، مثال ذلك آيات (من يحكم بما انزل الله) والتي قصد بها في الاصل القضاء والحكم بين المتخاصمين وليس الحكم بالمعني الحديث اي امتلاك السلطة السياسية والادارية ، او القول بان " احصيناكم عددا " تعني سبق الاسلام في الوصول الى المنهج الاحصائي . ويدخل فى ذلك كل محاولات أسلمة العلوم أو المؤسسات الحديثة حيث ينتزع المعني الاصل ليلصق على شئ جديدا تماما. كذلك احلال لفظ محل آخر اما لعدم وجود

---

(8) حسن الترابي ، تجديد الفكر الاسلامي ، مصدر سابق ص 97.

(9) حسن الترابي: نظرات في الفقه السياسي، الشركة العالمية لخدمات الاعلام (ب. ت) ص 27

(10) محمد سبيلا : " الايديولوجيا والبلاغة " . في مجلة " المناظرة " السنة الثانية . العدد 4 مايو 1991 ، ص 74.

لفظ اصلي دال مخصوص او لوجود علاقة بين اللفظين او الشيئين[11]. مثال ذلك الديمقراطية والشوري أو استعمال الحديث (الناس شركاء في ثلاث) وربطه بالاشتراكية بالذات خلال الستينات مع انتشار الافكار الاشتراكية ثم التخلي عن الربط والعودة الى مصطلح العدالة الاجتماعية .

تتخذ الايديولوجية الدينية والخطاب الاسلاموي عددا من الوسائل الاحتيالية والمتحلة في محاولة اقناع المتلقي او المخاطب لكي يشارك الرأي المطروح وذلك عن طريق المغالطة التي تختلف عن الاقناع فهي تعتمد علي الابهام او مايمكن ان نسميه الغموض المفيد في العمل السياسي والايديولوجي. ويقوم الابهام علي طريقة استعمال اللغة ، مثال ذلك عندما امر معاوية بلعن عليٍّ على المنابر. قال احد الخطباء "أمرني معاوية أن أسب عليا الا فالعنوه ". وليس من الواضح هل يعود الضمير على عليٍّ أم معاوية. وبهذا الابهام غالط الخطيب مستمعيه ومعاوية[12]. وهناك المغالطة التاريخية والتي تنتشر ضمن الاسلامويين وهي تعني اسقاط معان معاصرة علي معاني الماضي او محاولة تشبيه حوادث تاريخية سابقة باحداث معاصرة ويتماشى هذا مع مفهوم التاريخ الدائري او الذي يعيد نفسه باستمرار . هناك ايضا المفارقة (paradox) المنطقيةوهي تعني "محاكمة تبرهن علي صدق وكذب الحكم الواحد في آن معا .. او تبرهن علي الحكم وعلي نفيه في وقت واحد"[13]. وخطاب الشيخ الترابي دائما ملئ بهذه المفارقات من خلال التعبيرات الاستدراكية حيث يكثر من استعمال لكن، والا ، والا اذا ، وبحيث لا ... الخ بالذات في المواقف الاشكالية والتي يصعب تحديد الأمور فيها. علي سبيل المثال كلمة الترابي في المؤتمر الشعبي العربي - الاسلامي بالخرطوم 25 ـ 28 / 4 / 1991 والذي اعقب حرب الخليج. يقول عن الديمقراطية : " انا اقدر حاجة المستضعفين الي التعددية ولكن تعدديتنا نحن

---

(11) نفس المصدر ، ص 75 .

(12) يوسف عبقري : " الاقناع والمغالطة " مجلة دراسات ادبية ولسانية . العدد الخامس ، شتاء 1986 ، ص 48.

(13) الكسندرا غيتمانوفا : علم المنطق . دار التقدم ، موسكو ، 1989 ، ص 297.

ليست نفوذية بغير حدود " (ص 6) . أو لابد من حرية ولكن الحرية مهما كانت سياسية أو وظيفية لابد لها من معادلة توفق بينها وبين الوحدة .

يمارس الخطاب الاسلاموي بالاضافة للتلاعب الايديولوجي عملية التلاعب السيمائي والدلالي والذي يلازم عمليات النطق او التنصيص او الكتابة المغرضة حيث تتم عمليات الانتخاب والحذف التي يمارسها كل مستعمل للغة كتابة او قولا [14] . ورغم محاولة بعض المفكرين الاسلامويين ان يكونوا اكثر موضوعية وعلمية الا ان طبيعة ميدان الموضوع اي الدين لاتسمح الا بقدر محدد من ذلك . لذلك يلجأ الاسلوب الي عملية تزييف بدرجات متفاوتة باستعمال التعمية ، الابراز ، طمس عناصر وتضخيم عناصر اخرى . وهذا ما عناه احد رواد الحركة الاسلاموية ناقدا إياها بقوله: "إن خطاب الحركة الاسلامية ابتكر جهازا مفاهيميا لتبرير الاخطاء وتفسيرها ضمن سياق يحمي التوجهات العامة ويحافظ علي المسار، ويقوم هذا الجهاز بوقف اي هجوم او نقد لمنهج الحركة علي اساس انه ليس عملا اجتهاديا بل جزء من الوحي . اما مضمون الخطاب والذي يعبر عنه بمصطلحات متداخلة لاضفاء الشرعية المتجهة نحو التقديس، مثل الرسالة ، الدعوة ، الشرع ، الوحي ، النص ، وكلها مفردات تعطل الحس النقدي ، وتنمي الاستعداد للتلقي والتنفيذ" [15] .

هذه المقدمة النظرية ضرورية لاي دراسة تحاول فهم الخطاب الاسلاموي السوداني فهي رغم عموميتها ونموذجيتها المجردة الا انها تنطبق على الحركة في السودان وذلك ببساطة لتشابه هذه الحركات رغم الاختلاف في تأريخ وظروف النشأة والتطور، واختلاف مكان وجهة وجود الحركة . فمصادرها الفكرية واحدة ، نهج العمل متقارب بسبب الرؤية الواحدة وتبادل الخبرات. لا يكتمل فهم الخطاب الاسلاموي الا بالتنقيب عن المسكوت عنه ولكن يظهر في الممارسة ، لذلك تختلف الحركة حين تكون معارضة عنها حين

---

(14) محمد أركون : الفكر الاسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص 50.

(15) صلاح الدين الجورشي ، مصدر سابق ، ص 7 ـ 128 .

تشارك في السلطة او تحكم . تتجنب الحركة الكتابة والحوار حتي تتمكن من السلطة ثم يمكن التحدث عن التفاصيل والبدائل ! ويعتبر التفكير والجدل قبل ذلك إضاعة للوقت.

مضمون الخطاب الإسلاموي

كان من الطبيعي أن يكون الإنتاج أو الكسب الفكري للحركة الإسلاموية السودانية ضئيلا وضعيفا في كمه، ومتهافتا ومتناقضا في كيفه ومضمونه، وذلك بسبب انغماس الحركة في العمل التنظيمي والسياسي اليومي وما تسميه ـ تقية ـ الدعوة. يضاف الي ذلك ان العضو الذي تريده الحركة يجب الا يفكر كثيرا بل ان يكون فاعلا او مجاهدا بمعنى الجهاد الأكبر أي القتال. ومن هنا ظلت الحركة منتفخة الجثة اي متورمة تنظيميا وصغيرة الرأس بسبب الانيميا الفكرية وعدم الاصالة. والدليل علي ذلك خلو المكتبة السودانية من انجازات الاسلامويين الفكرية والثقافية ، لذلك بقي الشيخ الترابي هو المصدر الوحيد لفكر الحركة وتاريخها بالاضافة لهوامش علي المتن مثل كتابات حسن مكي. ويتردد في نقد الحركة لذاتها الاعتراف بالقصور في مجال الانتاج والنشر الفكري والثقافي وان كانت تحاول ان تجعل من ذلك ظاهرة سودانية اي عدم الكتابة والنشر. يقول احد مؤرخيها: "ظلت الحركة الاسلامية السودانية تضم اكبر تجمع للمثقفين السودانيين (...) واثر خطابها بعمق علي حركة المجتمع السوداني ، الا انه وبرغم ذلك لم يتكافأ اثرها الفكري والثقافي مع حجمها وسيرتها كحركة صفوة وظلت حصيلتها الثقافية ضئيلة نشرا وانتاجا.. ويبدو ان مرد ذلك لطبيعة السودانيين الذين لم يشتهروا في تاريخهم ولا حتي في حاضرهم بتسويد الصفحات وكتابة المصنفات"(1). اما الترابي فيتعامل مع هذا النقص الخطير في عمل الحركة من خلال تبرير اكثر دهاءً، اذ يقول : "يتوهم المرء أن الحركة من كثافة عملها وقلة انتاجها ونشرها الفكري لا تتعاطي الفكر او لا تتزود او لا تتواضع علي مذهب منه معلوم"(2).

---

(1) حسن مكي ، الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص 136.

(2) حسن الترابي ، الحركة الاسلامية في السودان ، مصدر سابق ، ص229. يلاحظ ان =

الحركة الإسلاموية السودانية بحكم غلبة السياسي على الفكري والنظري تتعامل باحتقار شديد مع التنظير والفكر وتطلق علي ذلك نعوت مثل التنطع الفكري، "وتشقيق الفقهيات الفرعية"، "والإيغال في التنطع النظري"، "والجنوح للنظريات والجدليات المدرسية"، "تأي عن التنطع الفقهي والمبارأة وميل للعقائدية العملية غير الجدلية"[3] ولا يتوقف الاسلامويون عن التعبير عن هذا الاحتقار ورفض هذه الاتجاهات والميول الفكرية والنظرية التي تميل للحوار والنقاش واثراء فكر الحركة بحجج متعددة من اهمها الوحدة والشمول وتحديد اولويات معينة ، بالاضافة للواقعية والعملية وهي بالاصح دعوة للبراجماتية - كما اسلفنا - او مايسميه الترابي (الفقه الواقعي) إذ يقول: "فالحاجة اليوم ماسه لتأصيل فقه الجماعة والمنظمة والمؤسسة، ولا يكفي التنظير، فحياة الجماعة مواقف نفسية ايمانية مواتية للعمل الجماعي وتربية علي التخطيط والتدبير والتنسيق والتشاور والمحاسبة والمراجعة ونحو ذلك مما يلزم ان يتدرب عليه المسلم ويدخله في نطاق نياته الدينية واخلاقه العملية"[4]. لايرد ذكر للعقل او الفكر أو النظر بل يُغَلِّب العملي والنفسي الغامض مثل النية الدينية. وهذا الابتعاد والترفع عن الفكر والتنظير هو انعكاس لظاهرة مرضية تلازم العقل المتخلف وهي اضطراب منهجية التفكير أو سوء التنظيم الذهني في التصدي للواقع أو العجز المنهجي في تحليل وفهم الواقع باستخدام الادوات العلمية التي تساعد في معرفة الواقع والسيطرة عليه. ولذل ك لايرهق أمثال هؤلاء المصابين بالعجز الذهني والمنهجي والتعسفية والانفعالية والغموض في التفكير والتعبير، وعدم القدرة علي تعميم النتائج والتوليف بقصد الخروج بتصورات متماسكة وشاملة عن الواقع، والاهم من ذلك قصور الفكر النقدي[5]. هذا ما

= الترابي الدقيق في انتقاء الكلمات يستعمل " تعاطى " للفكر بما لها من ايحاءات تكشف عن موقف سلبي.

(3) المصدر السابق ، صفحات : 112 ، 131 ، 150. علي سبيل المثال لا الحصر.

(4) مقابلة في مجلة : "الحرس الوطني" اغسطس 1990 ، ص 22.

(5) مصطفي حجازي ، مرجع سابق ، ص 60 - 63.

يجعل فكر الاسلامويين مهما كانت بلاغته وفصاحته لا يتعدى الشعارات خاوية المضمون لذلك يبقي الخطاب الديني المعاصر يتراوح بين صورتين - حسب الجورشي - اما هيكلية ضبابية مشحونة بالعقيدة والطموح ويغمرها الشعار والتضامن والمنزع الاخلاقي ونقد الاخر وتوظيف الازمة والانغماس في الممارسة بتضخيم فقه الحركة علي الفكر والتحليل والمراهنة علي الحكم او صورة ثانية هي هيكلية تاريخية مسكونه بالتراث ، كل حسب فرقته ومذهبه ومراجعه ومصادره حيث تتجمع من جديد معلومات عن اصول الدين واصول الفقه ، لتختلط بالتصوف ورواية التاريخ رواية متقطعة وانتقائية مع (تجديد) في صيغ التعبير والاخراج[6].

نجد المفهوم الاساسي لمضمون الخطاب الاسلاموي في فكرة التجديد، وكالعادة لا يبدأ المؤلفون والباحثون الاسلامويون كتاباتهم ومباحثهم ونصوصهم واقوالهم بتحديد المفاهيم المستعملة، وحين يفعلون يخلطون بين التعريف (Definition) والوصف (Description). كما ان محاولات أسلمة أو توطين المفاهيم يدخلها في اشتقاقات واصطلاحية جديدة تبعدها عن جذرها واصلها ، وقد لا تكون في ذلك غضاضة، شريطة الا يفقد الصلة بالاصل وفي هذه الحالة يجب توليد مفهوم جديد لايدعي النسب للمفهوم الاصلي . لذلك يملأ مفهوم التجديد فضاءات الكتابة الاسلاموية بتلوينات وتأويلات لاتنتهي ولكن يجمع بينها فقط التعبير عن فكر الازمة : كيف نتعامل مع هذا الواقع المعاصر المتقدم بوتائر هندسية والمندفع نحو غاياته دون ان يسمع انين او سباب المتخلفين عنه والضعفاء؟ هذا هو السؤال - التحدي ببساطة شديدة ومباشرة. تحديد نوع العلاقة مع الآخر ومع تاريخنا وواقعنا علي اسس مقنعة عقليا ومريحة ومطمئنة نفسيا وروحيا . في حالة عدم وجود مفاهيم ومقولات موضوعية تحاول ان تحيط بالمدرك يصبح التفكير مجرد انعكاس للذات علي الواقع ، وهذه نزعة ذاتية معروفة في الفكر اليميني الرجعي عموما، فالافكار لا تعكس الموضوع المفكر به، بل عقلية الذات المفكرة وهذه

(6) صلاح الدين الجورشي . مصدر سابق ، ص 130 - 131.

الفلسفة الذاتوية معادية للعقل وليست فلسفة للوعي لانعدام التواصل(7).

بسبب هذا الغموض والابهام المقصود او المفروض علي الفكر الاسلاموي بحكم منطقه الداخلي غير العلمي، نجد ان مفهوم التجديد والذي يتكرر كثيرا مرة تجديد الفكر الاسلامي واخري تجديد اصول الفقه الاسلامي او الدين والتجديد ثم الحركة الاسلامية والتحديث(8). عدم الدقة في تحديد المفاهيم يجبر الترابي - الذي كتب كثيرا عن هذا الموضوع ان لم يكن موضوعه الاوحد - علي ايراد كثير من المحاذير لفهم المقصود بالتجديد وما الذي يتجدد ؟ وكيف تجدد؟ ومن البداية ينفي التجديد عن الدين - حيث يفتتح كتابه بالتساؤل المتوقع : "الفكر الاسلامي ... هل يتجدد ؟ أليس الدين هاديا ازليا خالدا لا مكان فيه للتجديد ؟ بلى ... الذي يتجدد ويتقادم ويبلى انما هو الفكر الاسلامي .. والفكر الاسلامي انما هو التفاعل بين عقل المسلمين واحكام الدين الازلية الخالدة"(9). ولكنه يحتاط للوقوع كاملا في المفارقة او التناقض خاصة وهو يعمل داخل فكر ديني تحكمه قوة عليا محددة لقدرات البشر الفكرية. لذلك يعيد السؤال في موقع آخر: "هل يتجدد الفكر الديني؟ ويرد بالايجاب مجددا "لان الفكر هو عمل المسلمين في تفهم الدين وتفقهه ، وذلك كسب بشري يطرأ عليه مايطرأ علي سائر الحادثات من التقادم والبلي والتوالد والتجديد " (ص 35). وهنا يُرجع التجديد الي شروط الاصول والعقيدة فالتطور - في نظره - ليس مطلقا ، لان "الفقه الاسلامي فكر ملتزم بمعالم الطريق الي الله، وليس فكرا مجددا أو هوى معربدا، بل هو تفهم وتفقه للشريعة الاسلامية . والشريعة اذا اطلقنا القول هي شريعة الاعتقاد والعمل" (ص 35 ـ 36) . وهنا تبرز القضية المركزية لاي فكر يريد انْ ينتشر ويقنع وهي الموقف من الثبات والتطور، والمفكرون الدينيون اكثر الناس حرجا تجاه هذه القضية لاتكائهم علي نصوص

---

(7) سيمون دي بوفوار : واقع الفكر اليميني . ترجمة جورج طرابيشي - دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، 1980 ، 58.

(8) حسن الترابي : تجديد الفكر الاسلامي . الدار السعودية جدة ، 1987.

(9) المصدر السابق ، ص 1.

مقدسة غالبا لا تفرط في شئ من شئون الحياة والطبيعة ، والوحي يأتي بالحقيقة كاملة في الدين. وهنا يفسر الترابي بمزيد من الغموض ثبات وحركة الدين، يقول : "مادام الدين – من حيث هو خطاب للانسان ثم كسب منه – واقعا في الاطار الظرفي فلابد ان تعتريه شئ من احوال الحركة الكونية. ولكنه – من حيث هو صله بالله وسبب للاخرة متعلق بالازل المطلق الثابت – انما يؤسس علي اصول وسنن ثابتة لا تتحول ولا تتبدل " (ص *119*) . وهذه نفس فكرة علماء الاجتماع حين يفصلون بين الدين والتدين ، ولكن الاسلامويين لايطبقون ذلك في الواقع فيعتبرون نقد التدين اي الكسب البشري من الدين هو نقد للدين نفسه وبالتالي تكثر اتهاماتهم للآخرين بالكفر والالحاد والردة والجاهلية .

يرى بعض المستشرقين ان الاسلام المُصَلَّح او المُجَدَّد ليس اسلاما (A reformed Islam is not Islam) بمعني انه شئ جديد مختلف عن الاصل الذي جاء في ظرف تاريخي معين ولا ناس محددين. وهنا يبرز السؤال لماذا التجديد ؟ نبدأ بحتمية الحركة وتطور الحياة كمبدأ انساني عام يؤمن به حتي غلاة المتعصبين والمحافظين علي الاقل علي مستوي المعاش. وبقليل من التحوير تصح المقولة الماركسية بان النظرية – رمادية – تُقرأ هنا النصوص – وشجرة الحياة خضراء، ويظهر التناقض بين الدين والحياة، وبين الحساسية والوجود، والواقع والمثال. يري البعض ان الفسحة بين الدين كمثال والواقع، والتي غالبا ما يحاول الانسان حفظ توازنه داخلها بشكل تمن الخروج عن الدين، مما يعتبر رحمة رغم عواقبه الدينية، لانه يجدد الحياة . هذا علي المستوي الانطولوجي اي الوجود في ذاته ، ولك ان تتصور انسانا متدينا بصورة تطابق المثال تماما. علي المستوي الاجتماعي يكون التجديد محاولة قبول التحولات الحديثة دون ان تتناقض مع الحقيقة الدينية كما وردت في النص او كما حفظها التراث الديني . وهذه العملية ممكنة بطريقتين ، الاولي وهي التي يسميها البعض الاستحداث المرجعي او السلفي وهي نوع من العمل علي ملاءمة الواقع وتغيراته ، مادة وروحا ، مع النص الثابت، النص

الذي هو، في آن، المرجع والمعيار[10]. والطريقة الثانية وهي لاتختلف كثيرا وهي السائدة، تأويل النص الثابت لكي يتسق مع الواقع المتغير وفي الحالتين هناك قدر من العلمنة، في الاولى يحاول المتدينون ايجاد المرجع لاي تطور او حقيقة علمية في النص، وفي الثانية يتحقق نفس الهدف بتوسيع مغزي ودلالة النصوص. في الحالتين مطلوب من المتدين ان يستوعب ويفهم تراثه وواقعه بطريقة جديدة . وهنا تتم عملية التوفيق او التلفيق، ويبرز السؤال كيف يمكن تحقيق مشروع تجديدي او تحديثي سواء في الفكر او المجتمع دون القطيعة مع التراث ؟ عجز المشروع الاسلاموي او السلفي عن تحقيق ذلك لانه يريد الفصل بين المنجزات المادية والتقنية والعلمية وبين قيمها ورؤيتها وفلسفتها . ليس المطلوب تقليد ومحاكاة المجتمعات الصناعية مثلا، في اخلاقها وقيمها ولكن العلم مشروط بقيم عامة انسانية كالحرية والعقلانية والنقد والشك والموضوعية ، وقد تكون الخصوصية في طريقة الاستخدام وتوظيف العلم . ويري البعض ان غاية التجديد الفكري الاسلامي ليست عقلنة الدين او علمنته او تكييفه مع العلم ولكن احياء الشعور الديني الاسلامي [11] . وهذا وضع شاذ لعدم ضمان تناقض هذا الشعور مع العلم ، خاصة لو كان شعورا عاطفيا .

يصف الترابي الأوضاع التي اجبرت الأمة الإسلامية علي التجديد، معترفا بضعف المسلمين وقوة اعدائهم ، ويسير في نفس سياق تساؤل الازمة: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ؟ والذي تحول اخيرا الي حديث عن الصحوة التي نتجت عن وعي بالتخلف ورفض له وبحث عن بديل متسق مع العقيدة . يقول عن المسلمين المعاصرين : " لقد صدمتهم المقابلة الماثلة مع الحضارة الغربية التي تعرفوها من غارات المد الامبريالي ثم كثافة وسائل الاتصال الحديثة ، فانفضح لهم ضعفهم الثقافي والاقتصادي والسياسي ازاء قوتها وهيمنتها واستفزتهم الصدمة لاول العهد الي المقاومة بيأسهم الضعيف فكانت ظواهر الوعي والثورة الاسلامية المعروفة في القرن الماضي، ثم

(10) ادونيس ، مقدمة ندوة مواقف ، مرجع سابق ص 8.

(11) برهان غليون : "فلسفة التجدد الاسلامي" مجلة الاجتهاد مصدر سابق، ص 347.

اورثتهم الهزيمة ميلا الي الانبهار والانصهار، نضجت استجابتهم للتحدي من بعد منتصف هذا القرن فهم اليوم يحاولون استنفاذ ذاتهم ووجودهم بالعود الي اصالتهم الاسلامية وتشحذ همتهم للحاق باوروبا ومنافستها في وجوه التقدم الحضاري كافة"[12]. مشكلة العالم الإسلامي مزدوجة التعقيد إذ تجاوزت مجرد تقدم الآخر ولكن واكب ذلك جمود المجتمعات الاسلامية. وقد تكون العلاقة سببية في مرحلة الاستعمار الحديث وعلاقات الهيمنة والتبعية بمعني ان تقدم الرأسمالية لن يتحقق الا بتخلف وتبعية العالم الثالث. والفكر الاسلاموي كرؤية مثالية غير واقعية وبسبب قصوره في التحليل والموضوعية، يري التخلف في الذهن او العقل لذلك يدعو إلى تجديد الفكر الاسلامي قبل تجديد واقع العلاقات الاجتماعية الاقتصادية، ويبحث عن أصول فقه جديد يعطي روشتات لعلاج الأمراض الاجتماعية وأعراض التخلف. التجديد الفكري والفقهي ضروري ولكن غير كاف في عملية انجاز التنمية واحداث التحولات الاجتماعية والثقافية والسياسية .

ترتبط فكرة التجديد بنظرة الحركة الاسلاموية للتاريخ، إذ تفهم التاريخ بأنه تنفيذ للمشيئة الربانية" وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون" (سورة الداريات 56) وهذا لايعني سلبية او قدرية البشر، فهناك فعالية متاحة للانسان يريدها الله حسب سنن معينة يجري بها قدره في الحياة الدنيا[13]. يحاول الترابي في تجديده المتواتر منح الارادة الانسانية قدرا كبيرا من الحرية ويقترب من نظرية التحدي والاستجابة لأرنولد توينبي، ولكن يحولها لرؤية اسلامية تظهر في مصطلحي الابتلاء والكسب، وفي هذه العملية لايبتعد الانسان كثيرا عن الدين بل يوفق بين الازلي والزمني او المطلق والنسبي. ويتوصل الي صيغة تؤكد صلة الدين بالواقع المتغير بالذات ، وهذا هو معني التجديد الذي يتكرر كثيرا في فكر الجماعة ويعبر عنه الترابي بانه دليل علي فعالية العقل المسلم في سعيه " لتنزيل قيم الدين الثابتة المطلقة على

---

(12) حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي..، مصدر سابق، ص 103.

(13) محمد قطب : مصدر سابق، ص 13.

واقع الحياة المتحولة أبدا والمحدودة زمانا ومكانا".[14] اوحين يتحدث عن الحركة الاسلاموية في السودان بانها "مشروع للتدين الحي الصادق وبما انعم الله عليه من دوام العافية - دفعا موصولا لا تجمد، وتجددا للدين الثابت عبر اطوار الابتلاء المتقلبة في الواقع السوداني، ومحاولة دائبة نحو توحيدالظرف الزمني الي الحق الازلي."[15] ولأن الدين هو توحيد بين البعد الأزلي الروحي والواقع الضرفي المادي ، ويظل الاول ثابتا بينما الابتلاءات لا تتوقف وتتغير باستمرار، هذا وقد كان النموذج الشرعى الاول هو النمط او النموذج المثالي *(Ideal Type)* لتطابق الظرفي مع الازلي ـ حسب تفكير الاسلامويين ـ لالتزام المؤمنين بالشرع.

التاريخ في الفكر الاسلاموي دائري او دوري اذ يعود الي بدايته باستمرار ويكون بالتالي دورات متكررة تُشبه احيانا بالحياة الانسانية لذلك نقول : "الاحياء الاسلامي او البعث". فالمجتمعات الانسانية لها اعمار واطوار مثل البشر ، ثم تموت وتبعث مجددا ، وهنا تضيع فكرة التقدم الانساني فالتاريخ لايتراكم لانه يرجع الى البداية الاولى. يؤكد الترابي هذه المسيرة للتاريخ بقوله : "اما النمط التاريخي لحركة التجديد، فهو في تقديري دوري ينهض بالفكرة تارة وينحط بها تارة اخرى. وكثير من المجددين يأخذهم الغرور بكسبهم في تطور الفكر الانساني، فيتوهمون انهم اخطر منعطف في تطور الفكر الانساني ، ويحسب احدهم ان تاريخ الفكر البشري ينقسم الي فترتين ماقبله وما بعده . وليس ذلك بصحيح البتة . ولكن تعاقب البلي والتجديد يدور على فكر البشر الوضعي او الديني عملهم[16] .

ويستشهد الترابي بالامم الغابرة حسب ما وردت قصصها في القرآن الكريم، وتوظف هذه الفكرة في ادعاء التجديد او الانبعاث كل فترة واخرى، ولكنها تتناقض مع الأصولية التي تنظر الى نموذج من عصر زاهر مضى وتحاول استعادته الان ـ يعارض الترابي هذه النظرة بشدة حين يقول: "وتدور

(14) حسن الترابي، نظرات في الفقه، مصدر سابق ، ص 5.

(15) حسن الترابي ، الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص 23.

(16) المصدر السابق ، ص 37.

دورات التجميد والتجديد والانحطاط والانتهاض. فالعصر الذهبي للإسلام ليس هو عصرا بالأمس مضى الى غير رجعة. صحيح أن في عهد الرسول (ص) وخلفائه الراشدين وفي بعض عصور السلف الصالح صورا مثالية نعتبر بها ونقيس عليها ولكنها ليست زهرة الدين التي تذبل من بعد الي الابد"[17]. ويحاول ان يوفق بين هذه الحركة المستمرة والتي نفى عنها اي نموذج مثالي وبين ازلية الدين وثباته، وبالتاكيد لا تعوزه الحيلة التبريرية، اذ يفصل بين الدين وشكل الدين دون ان يفرق بينها بتحديد كل معني لكي نستطيع تحديد الذي تغير بعد ان ندرك قبلا وجود هذين الشيئين المنفصلين . يقول الترابي : "ليست الاشكال التي اتخذها الدين في عهد من العهود هي اشكاله النهائية. وانما يزدهر الدين باذن الله في شكل جديد عهدا بعد عهد. وتجاوز الاشكال التاريخية لايعني تجاوز الدين ابدا " (ص 38) . يبدو انه يفصل بين شكل ومضمون (او مبدأ) الدين ، ولكن الصلاة مثلا شكل للدين في نفس الوقت مضمونه او احد اركانه .

هذا تفسير للتاريخ موظف إيديولوجيا، والإيديولوجيا تجبره على أن يخدم غاياتها ويقدس وجودها ويعطي الثقة - الوعد لأنصارها وهنا ينطبق الوصف القائل بأن التاريخ خادم اللاهوت والذي أطلق على تاريخ "مدرسة المنار" لأنها "لاتسمح للتاريخ بأن يصدر حكما مستقلا علي ذاته ، بل انها تطالبه بإلحاح بالاجابة علي سؤال راهن ، فاذا لم يكن الجواب ظاهرا فانها تعثر عليه بالقوة. والتاريخ لا يقرأ، او تفك رموزه، بل يعاد بناؤه[18]. تحاول الحركة الاسلاموية السودانية من هذا المنظور إعادة كتابة تاريخ للسودان او خلق تاريخ جديد يحقق اهدافها الحالية ويعطيها شرعية تاريخية . ثم يُبشر السودان - ضمنيا - بانه مرشح لدور التجديد وانهاض الامة الاسلامية رغم كل ظروفه لان جذوة الايمان اتقدت في قلوب ابنائه ،يكتب زعيم الحركة تلميحا : " وقدر التاريخ كله ان الايام تكون دولا .وان الله يبتلي الناس فيؤخرهم ليتقدموا استجابة للابتلاء . فاذا انتابتهم دورة فتر

(17) نفس المصدر ، ص 38 .

(18) عبد الله العروي ، مصدر ، ص 75.

وتخلف اقتصادي فاسعفهم الايمان قاموا لينيروا الارض ويعمروها"[19]. وفي احد اللقاءات قارن الترابي بين مجتمع (المدينة) في حجمه وضعفه وبين السودان في فقره ومشاكله وكما حكم رجال (المدينة) العالم فيما بعد، فذلك ليس مستحيلا في السودان لان الله – كما قال – يضع سره في اضعف خلقه. ولدينا الان مثال واقعي حين حكمت "الجبهة الاسلامية القومية" السودان وتحاول رغم عجز حكومتها الداخلي، وتفكك اقاليم الوطن والانهيار الاقتصادي أن تكون قاعدة ثورة إسلامية شعبية ضد "الطاغوت" والاستعمار. فقد استغل النظام الاسلاموي في السودان حرب الخليج ومظاهر غضب شعبي هو في الاصل ضد التدخل الاجنبي وضد الدكتاتورية ايضا. وكان مؤتمر التضامن الشعبي مهزلة: إذ كيف يعقل أن يعقد مؤتمر شعبي في عاصمة يمنع النظام شعبها من التجول بعد الحادية عشر ليلا وحتي السادسة صباحا منذ عامين ! وهناك وهم لدى "الجبهة" ان دورة التاريخ في نهضتها الجديدة تعد السودان الحالي ليكون مجتمع المدينة المنورة الجديد داخليا وخارجيا، ومن ثم وجدت الحركات الاسلاموية العربية المعجبة اصلا بعبقرية الترابي سندا من السودان يتخطي كل الاعراف الدبلوماسية او الديمقراطية بدعوى الشعبية والتضامن.

يطبق الفكر الاسلاموي – عند الترابي بالذات – فكرة الدورات علي كل مجالات الوجود والحياة البشرية ، وهذه الفكرة تقوم بالمهمة الواحدة ذات الوجهين : تبرير اي تدهور وتخلف وفي نفس الوقت التبشير بالنهوض والمجد ثانية لان هذه سنة الكون كما أراد الله – (حسب اشارة القرآن – سورة الاسراء والحديث النبوي عن التجديد كل مائة عام) – وتجري علي كل المخلوقات. ويطبق هذه النظرة على الفقه أيضا، وهذا مهم في اتخاذه للتجديد الفقهي ذريعة وغطاءً ايديولوجيا لحماية كل الممارسات السياسية والمواقف الانتهازية والنفعية في الفكر والسياسة وحتى العلاقات الاجتماعية والسلوك . فالفقه عاني – حسب الإسلامويين – من علل فنية

(19) حسن الترابي ، المصدر السابق ، ص 96.

تعتبر عادية بسبب "التقادم وتتمثل في دورات انحراف تغشى كل فكر من افكار البشر فمنها الدورة بين الظاهر والباطن او بين العقائدية والطقوسية ، فالفقه في البداية يعبر عن جوهر الدين ومقاصده ثم تتجمد صور هذا التعبير وتصبح طقوسا خاوية وكأنها مطلوبة في حد ذاتها ، وبذلك تضيع معاني العقيدة الجوهرية. وهذا التحول او الجنوح يشكل تحديا يستدعي استجابة ترتد عليه، فتأتي دورة اخري من دورات الفكر تحيى الجمود وتنعش الطقوس بالروح حتي توشك ان تستغني عن الصور والطقوس"[20]. والتجديد في الاسلام ضروري ومتعدد خاصة مع تسارع التحولات وعجز الفقهاء عن مواكبتها، فالاسلام يعتصم بدستور ثابت وكان الله يقيض له دائما رجالا يجددون الفقه كلما اشتطت فيه الشكلية والمظاهر ويحيينه بالنيات وبالمقاصد وبالرجوع الي معاني الايمان" (ص49) فهو - اي الفقه - يبدأ حيا لانه عبّر عن مرحلته وظروفها وتحدياتها، ولكن قد ينكمش او يتسع الواقع اكبر من معطيات الفقه في ذلك الظرف، وباب التجديد تدخل من خلاله المستحدثات والبدع والابداعات، ليس حسب شروط ذاتية للفقه ولكن يتحدد الامر بمن الذي يجدد وكيف يجدد ؟ اي ما هي القوي الاجتماعية التي تقوم بهذا التجديد وكيف يعبر التجديد عن رؤيتها ومصالحها؟ كما تتاثر كيفية التجديد اي مناهجه وطرائقه بهذه المصالح والرؤي . وهذا يظهر في الشروط المتغيره لتحديد المجتهد او المجدد.

نتوقف عند السؤال من الذي يجدد ؟ اولا نلاحظ ان كلمة فقه في الاستعمالات الاسلاموية اصبحت فضفاضة تشمل الكثير من المعاني، كذلك يضاف لها من الصفات مايبعدها عن معناها الاصطلاحي ويفقدها المعني او حتي الرمز الذي وجدت لتدل او تشير عليه . وهذه واحدة من آليات تزييف الوعي ، فكلمة فقه لها محمول وايحاء ديني، ولكن يتم زحزحتها (Displacement) لتعبر عن اشكالية جديدة تماما. يستعمل الترابي

(20) حسن الترابي ، التجديد ... ، مصدر سابق ، ص 48.

مصطلحات مثل فقه المرحلة وفقه الضرورة وفقه الاحكام وفقه الواقع[21]. ويفسر ذلك التوسع والتعدد بان التحديات او الابتلاءات - كما يقولون - اشتدت وتعددت، كما ان ظروف تزايد المشاركة الشعبية تجبر الاسلامويين علي عدم احتكار المعرفة مباشرة ولكن تكوين عقل معين او وعي مبرمج ثم يُعطي بعد ذلك الحرية الشكلية لحق التجديد والتفكير في الفقه والعقيدة، والذي ينتهي عند ما يضر بمصالح الجماعة الاسلاموية التي تحاول ان تتماهي مع العقيدة او الدين وتكون مخالفتها خروجا عن الدين. فالاسلامويون الذين يقول زعيمهم : "والحقيقة اننا في زمن جمد فيه الفقه الاسلامي بل الفكر الاسلامي طويلا ... ولا حل الا بان تدفع الناس الي الحرية دفعا .. وان تحدث ثورة شاملة لا ان تقفل باب الاجتهاد ، والناس دائما ينبغي أن يوازنوا بين النظام والحرية .. ففي العهود التي تراكم عليهم فيها قرون من الجمود ، الدعوة ينبغي ان تكون لا للتنظيم بل للتحرر من هذه القيود" [22]. ويعلن باعلي الصوت : " لاحل سوى أن نطلق حرية التفكير الديني" (ص 62). هؤلاء هم الذين اعدموا الاستاذ محمود محمد طه بسبب افكاره المجتهدة والجديدة ، رغم ان تجديد الترابي في كثير من الاحيان يتلاقي مع اراء الاستاذ محمود ولكن الاختلاف في التسميات ، ففكرة الرسالة الثانية لاتبتعد عن فكرة التدين المتغير "وحين يفرق شكليا بين الدين والرسالة والتدين بقوله : " هكذا الدين واحد والرسالات شتى في الزمان ويتكيف في المكان بما فيها من عناصر ثبات ومرونة "[23].

في محاولة لمجاراة الديمقراطية واستيعاب التوسع في التعليم والاتصال من ناحية ، واعطاء الحركة الاسلاموية مرونة واقعية ونفعية غير محدودة في توظيف الدين ، يعطي الترابي الشعب كله حق الاجتهاد ، يقول : "لأن الفكر

(21) حسن الترابي : الحركة الاسلامية ... ، مصدر سابق ص 295 وكتاب الامة الجزء الثاني ، وعلى سبيل المثال ايضا : الفكر الحركي للاولويات او تأصيل فقه الجماعة والمنظمة المؤسسة " ويدرج كله في الفقه الواقعي.

(22) حسن الترابي : التجديد ...، مصدر سابق ، ص 26.

(23) مقابلة مجلة الحرس الوطني ، مرجع سابق.

الاسلامي فكر شعبي شائع مباح لا يجوز لاحد ان يسد بابه ولو كان سلطة رسمية"[24]. ولكن هذا الشعار يصطدم بموقف الحركة الحقيقي من الشعب وبالنواحي العملية التي تختلف عن مجتمع النبي في (المدينة) المحدود في عدده وحيزه، لذلك يخلط بين الاجماع والشورى ليطالب باستفتاء خاصة والمسلمون مئات الملايين ، وهنا يعود الي شكل الاجماع القديم ولكن يسميه اجماع المسلمين وليس العلماء فقط. ويتوقع اعتراضاً يستنكر : " اتترك الامر للغوغاء ولعامة الناس يقولون فيه باهوائهم ؟" يجيب مباشرة بطرق بهلوانية تعيده الي نفس الموقف التقليدي ولكن بثوب لفظي مختلف : " كلا بل ينبغي علي كل مسلم قبل ان يختار رأيا معينا ان يرجع الي العلماء فهم الهداة الذين يقترحون ويبسطون امامنا الدين فيقولون يجوز ذلك ولايجوز هذا . وذلك اقرب الي المصلحة وفي النهاية القرار الذي يلزم المسلم هو لعامة المسلمين ولجمهورهم " (ص29) هذا هو نفس النهج الذي سار عليه المسلمون طوال التاريخ والذي يعطي في النهاية الحق لرجال دين متخصصين اي علماء في ترجيح حكم فقهي معين حسب تكوينهم العلمي وقدراتهم وحجمهم وسلطتهم المعرفية . ولكن الترابي ضمن هوس التجديد يقرر : " وفكرة الاجماع هذه ممكن ان نعبر عنها بفكرة الاستفتاء الحديث او الاجماع غير المباشر وهي نظام النيابة الحديثة ... مجلس برلماني ينتخبه المسلمون انتخابا حرا يكون هو الخطة الاجماعية عند المسلمين "(ص29).

هنالك شروط معلومة للمجتهد ولكننا الآن، وحسب التصّور الاسلاموي السابق نحتاج لضمانات تحدد هذا الاجتهاد الشعبي. يعتمد الطرح الاسلاموي علي فكرة ان المسلمين لا يُجمعون على ضلال وهذا ما يُذكر بالنسبة لضمان سير "البرلمان" الذي يقرر تلك الاحكام الفقهية : " بالطبع لايمكن ان يجمع المسلمون علي امر يخالف الكتاب والسنة وللاحتياط يمكن ان نقيم خطة قضائية للرقابة عليهم كما نقيم خطة رقابية علي البرلمان تنبعث من الحفاظ علي الدستور" (ص92). ويرى ان "المجتمع المسلم تتركب فيه

(24) حسن الترابي، التجديد ....، مصدر سابق ، ص 60.

ضمانات طبيعية تعصم المسلمين من التفرق ومن الضلال" (ص58).
والطبيعي كما يفهم الاسلامويون يعني الفطري والذي يتردد في فكرهم دون تحديد المقصود من الفطري هل هو الغريزي أم الموروث ام العادة الراسخة ؟ ولكن في هذا المجال تحدد تلك الضمانات الطبيعية بانها " الرأي العام المسلم الذي يلازمه حد ادني من الرشد مهما استبد الجهل بالمسلمين" (ص85). وهكذا يصبح الحديث مجرد كلمات تتكاثر وتتلاحق دون ان توصل الي حقيقة او تطرح اشكالية نظرية يمكن ان تناقش منطقيا ، لذلك تصبح اللغة ايضا دائرية مثل تاريخهم الدوري ، فنحن نعود الي البداية دون ان نضيف اي جديد لدعوة: نحو فقه حديث شعبي – كما يقول الترابي . اذ تصبح ضمانة صحة التجديد او التحديث هي السلطة التي تفسر للناس وتجبرهم علي الوحدة الفكرية حسب اجتهاد فئة معينة هي كهنوت اسلامي رغم عدم وجود مؤسسة مثل الفاتيكان ، الكهنوت هنا معنوي يمتلك سلطة المعرفة وقبول السلطة له ، ويري الترابي : " فان النظم الاسلامية في العهد الحديث يمكن ان تصبح ضمانة كبري لوحدة الفكر" (ص95) . ثم يحاول في نفس الوقت التقليل من اهمية شرائط الاجتهاد: "فهي ليست حدودا وانما هي تقديرات نسبية " (95). او مجرد " توجيهات يهتدي بها المرء ليعرف قدره من الاستعداد وحده من الجرأة علي الفتوي ، ويهتدي بها عامة المسلمين ليميزوا بين المجتهدين ايهم الاهدي قولا والاتقي امامة " (ص95) . ولكننا لانفرح كثيرا بتخفيف قيود حق الاجتهاد وادخال الشعب جميعا في حرم امتلاك المعرفة الفقهية ، فذلك ليس حقا مطلقا او طبيعيا – كما يقولون – ولكن حالة طارئة تنتهي بتغير الظروف وحسب المصلحة التي استوجبته . ففي فترات تجميد الفقه وتخلفه وتكاثر الاقضية وافتقاد المجتهدين يكون الاتجاه نحو " توسيع مواعين التدين " وان نرخي من تلك الشرائط لاهلية المجتهد وبذلك نسمح باجتهاد واسع يفي بحاجات الدين" (ص60) . ولكن عندما يحدث العكس اي تقل المشكلات والابتلاءات وتنتهي المصلحة الاسلامية الملحة ويتسع الاجتهاد وهنا يخشي الاسلامويون حرية الفكر ، يقول الترابي : " واذا اتسع الاجتهاد في عصر آخر حتي خشينا الفوضي

ينبغي أن نضيق تلك الحدود وان نرقي بشرائط الاهلية استغناء بما عندنا من الاجتهاد وخشية في اجتهاد يتصدي له من ليس اهله". (ص60). ويخلص في النهاية الي حصر الاجتهاد في فئة العلماء المعروفة تاريخيا فلابد اذن "أن تتناصر علي ذلك جماعة من الفقهاء ويمكن للمجتمع الحديث ان ينظم ذلك التعاون. ولكي لايتسع الامر ويؤدي الى غرق او شتات او فوضى" (ص60).

من الواضح ان فكرة التجديد هي احدي المنطلقات الفكرية الاساسية في الخطاب الاسلاموي والتي ينبنى عليها مجمع فكر الجماعة في السودان والذي انعكس علي التنظيم الذي يتجدد ايضا . لذلك فكرة التجديد مبثوثة في كل الخطاب الاسلاموي لغة ومفاهيم وتصورات وفرضيات ، وذلك دليل علي تزايد العلمنة داخل الحركة لان كل تجديد هو استجابة لواقع ظرفي جديد او تنزيل للازلي الي الظرفي . وتعبير تنزيل الازلي توحي بتشكيل جديد للأزلي يقربه من الظرفي والذي هو دنيوي وبالتالي علماني ، لو كان تصعيد الظرفي الي الازلي لانتفت العلمانية وتأكدت الدينية والالهية اكثر . هذه العلمنة التي تخترق فكر الاسلامويين وبالذات الترابي تتجلي في الحديث المستمر عن النسبية التاريخية والاجتماعية والتي هي نقيض المطلق الثابت واحيانا تبدو كتاباته وكانها مبحث ماركسي في علم اجتماع المعرفة حين يتحدث عن علاقة الفكر بالواقع . ويستعين " بمقاصد الدين " لكي ينطلق من الواقع نحو المثال المتصور دون اكراهات تعميم النص المقدس لشكل المثال المطلوب . لذلك يعطي التجديد قوة الرسالة في الزمن الماضي ويقترب الترابي من الاستاذ محمود محمد طه حين يقول : " اما بعد ختام الرسالة وتمام التنزيل فلم يعد لنسخ الشريعة مجال ، لان ذلك لايكون الا بسلطان من الله وقد كفت الرسالات . ولم يبق الا احياء وتطور في اطار تعاليم الشريعة حينا بعد حين باجتهاد من الدعاه والعلماء وسائر المؤمنين" (ص123). وهنا يقوم التجديد بمهام الرسالة، فأسباب النزول هي رد او حل لمشكلات اما الان فحين تستجد مشكلة واريد لها حلا دينيا فلن يوجد نص بعد ختام الرسالة ولكن يوجد تجديد من داخل الرسالة. ويفترض - حسب المنطق الديني - الا

تحتاج الرسالة لتجديد لانها كاملة وصالحة لكل زمان ومكان " اليوم اكملت لكم دينكم " . وانحصر التجديد في وجهين اثنين من داخل الشريعة ، يسمي الترابي ادناهما احياء واقصاهما تطويرا للدين ويري التجديد الاكمل ما اشتمل الوجهين جميعا (ص125). والاحياء عنده كسب تاريخي ينهض بامر الدين بعد فترة بعثا لشعاب الايمان الميتة في النفوس بتطاول الآماد وقسوة القلوب من خلال التذكير باصول الدين والموعظة بوازعه ودافعه ، وايقاظا للفكر الخامل والعلم الضائع بنشر اصول الشريعة وعلوم التراث (ص125). فالدين هنا موجود في روح الافراد كما يبدو من الشرح ، اما التطوير فهو "كسب تاريخي أعظم مما يبلغه إحياء الدين بالبعث والايقاظ والاثارة ، لانه يكيف احوال التدين التاريخية لطور جديد في ظروف الحياة وينهض بالدين نحو كسب يثري معانيه ويؤكد وقعه بوجه جديد" (ص125). والتطوير لايمس اصول الشرع او الكليات او الاحكام القطعية. كما يفرق بين الوجهين، اذ ينتج من التطوير " اتخاذ بعض اشكال جديدة للتعبير الاتم عن قيم الدين الثابتة من خلال ما يجسدها من واقع الحياة الدينية المستأنفة بينما يهدف التجديد الاحيائي الي استعادة اشكال الحياة السالفة برمتها" (ص126). يصعب علي القارئ ان يستوعب الحدود والفروق في مثل هذه الكتابة التي تجعل من اللغة حاجبا من المعنى رغم جزالتها وجمالها كلغة تزيينية فالتجديد الاحيائي لايستعيد اشكال الحياة السالفة لان التعريف يقول في البداية انه يذكر باصول دين ويعظ، وبالتالي يستعيد معاني ورموز الحياة السابقة وليس اشكالها والتي تعني انساقا وانماطا معاشة واقعيا .

يقود التجديد الي رفض التراث او التحفظ علي بعض تأويلاته وعناصره، بينما الاصولي يجعل من كل اعمال السلف الصالح سنده في فهم الدين . والاخير رغم رجعيته وسلفيته اكثر تماسكا واتساقا مع نفسه ، بينما يلهث المجددون باحثين عن سبل توفيق التراث والواقع ويعيشون انفصاما وازدواجية في الفكر والسلوك . فالخطاب الاسلاموي المعاصر يحاول القيام بمهمة صعبة بل مستحيلة خاصة حين ينزل الى ميدان العمل السياسي ويسعي الي تجنب الخلافات ليقوي التجييش السياسي ويكرس انتشاره

العددي ، فهو كما يقول اركون: "ينغرس هذا الخطاب ضمن البعد الاسطوري للتراث في الوقت الذي يعلمن فيه علي غير وعي منه المضامين الدينية لهذا التراث بالذات" [25]. والحركات الاسلاموية المعاصرة لاتمثل تواصلا وتجددا حقيقيا وتفاعلا خلاقا مع التراث الذي يمثل مرجعها ومنبع افكارها حتي الحديث منها . فهذه الحركات صارت في الحقيقة غرابا طلي نفسه بلون ابيض فاصبحت مُنْبتة رغم هيمنتها الكمية او السوسيولوجية فالتراث الذي تتبناه تكثر فيه عمليات الترقيع الايديولوجية، وتقوم علي عناصر متفرقة ومتنافرة، مستعادة وملتقطة من ماض بعيد مؤسطر او مفروضة عن طريق نموذج التطور الغربي[26] .

يحاول الاسلامويون السودانيون عدم استدعاء التراث كثيرا ، لذلك يتحدث الترابي عن نسبية الكسب الفقهي والديني ولايعول علي التراث كثيرا. بل يلاحظ ان الترابي في معظم كتاباته بالذات عن الحركة الاسلامية لايستشهد فيها بالقران الكريم والحديث كثيرا ، علي سبيل المثال الكتاب الاخير " الحركة الاسلامية في السودان . التطور، المكسب والمنهج"، والذي يكاد يخلو تماما من اية قرآنية او حديث نبوي. اما عن المساهمات الاخرى فيؤكد باستمرار انها محدودة ، مثال ذلك : "اذا قرأتم التفاسير المتداولة بيننا تجدونها مرتبطة بالواقع الذي صيغت فيه. كل تفسير يعبر عن عقلية عصره" [27]. وقد تقود هذه النسبية التاريخية الي افتراض ان الحاضر يحتمل ان يتفوق علي الماضي ، فنحن يمكن ان نؤسس فكرا او فقها نتفوق فيه علي السلف ولكن هذا " لايعني ان نتباهي علي سلفنا الصالح من الصحابة بفضل زائد، لان اجر الناس عند الله سبحان وتعالي منوط بكسبهم ومنسوب للظروف التي تحيط بهم وتعسر لهم تطبيق حكم الاسلام او تيسره. وبذلك يمكن ان يتجاوز المسلمون الاوضاع التي عبر بها سلفهم الصالح عن الاسلام دون ان يعني ذلك تجاوز للدين او يعني ذلك فضلا للمتقدمين او

(25) محمد أركون الفكر الاسلامي قراءة علمية، مصدر سابق ، ص 17.

(26) المصدر السابق ، ص 30

(27) حسن الترابي ، الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ،ص 25 -26.

المتأخرين علي المتقدمين " (ص93) . ومن الغريب أن يقرر رجل د
هذه الحقيقة الاجتماعية اللامتناهية في لبراليتها في اختلاف
والتلقي. ويواصل الترابي: "وياتي قوم يجددون ولايقلدون ويامرو
بالخروج من التمذهب والعصبية المدرسية الضيقة ويخرجون كذلك م
الانضباط الشديد الي سعة تهئ لكل مسلم ان يجد الرأي الذي ي
صدره ووجه العبادة الذي يناسبه هو فيستطيع ان يعبد الله كما هو
ويستطيع كل شعب من المسلمين او اقليم من المسلمين ان يجد نمطه ا
العبادة التي تناسبه فهذه الدورات الناشئة عن التقادم والتطور ت
دورات تجديد متعاقبة متقلبه " (ص51) . ويؤثر اختلاف الموقع الج
حسب رأيه . علي تطور شكل الفقه " اما في مناطق حدود الا
العراق حيث دخل في الملة اقوام شتي وقامت حضارة اعمر من حضار
طرحت قضية ومشكلات اكثر " (ص87) . او " هكذا اتسع الفقه
في استعمال العقل والقياس والاستحسان اوسع مما استعمل في المد
القياس مقبول ولكن الحاجة اليه ادني " (ص78) . ويؤكد الترابي
مباشرة وواضحة عنصر الزمن في الدين او العنصر التاريخي "فق
بعض المتدينين ان الدين من حيث تعلقه بالله القديم الباقي لايخضع
لاحوال الزمن واطواره ، ولاتتصور فيه مفارقة بين قديم وجديد م
بالتجديد " (ص106).

اسهبت في تتبع النسبية في التفكير الاسلاموي لتاكيد تعرض
الاسلاموية لقدر كبير من العلمنة علي مستوي النظر والفكر يتو
التحولات الاجتماعية والاقتصادية والمادية التي تتعرض لها كل الم
المعاصرة دون استثناء مما يجعل اي حديث عن الاصالة او العزا
اسطورة في عالم اصبح قرية صغيرة. ومشكلة الحركة الاسلاموية ت
ظنها انها خارج التاريخ وضروراته وانها معتصمة بدين صاف لم ي
كل هذا العالم الذي يموج بالجديد وتظل تبحث عن معادلة صعبة ت
ذلك الفكر التوفيقي المتناقض العاجز عن فهم العالم او فهم عجز
لكي ينقد نفسه وتطور مناهجه وادواته لتحليل المجتمع والانسان

بمقاربات اكثر علمية ومنهجية . فالعقلية او الذهنية الاسلاموية تعتمد على الحدس والقلب في الفهم وليس على البرهان والعقل والتجربة ، لذلك لايمكن ان تصل علميتها الي مداها اذ ترتد مرة اخرى الي الغيبية والشعوذة الفكرية حيث يكون الاسلاموي اقرب الي الحاوي في خداع النظر منه الي المفكر او العالم . مثال ذلك زعيم الحركة الاسلاموية في السودان الشيخ حسن الترابي والذي يقول عن تكوينه : "حرصت على تعلم الفرنسية لأطلع على الحضارة الفرنسية من مصادرها الأصلية ولأدرس كسبهم النظري من القانون، فهو اوسع مما عند الانكليز ، وتعلمت الالمانية لأول الأمر لأقف علي مكتوبات الالمان في الفكر الديني والفلسفي، ولهم في ذلك باع طويل .. وحبب الي من تعمقي مبكرا في علوم العربية ، ومن كسبي للنظر المقارن في اللغات ان اعكف على كل لغة او لهجة تواتيني الظروف لتعلمها ، فان توسيع الاسماء والافعال بلغة سعة للعقل " [28] . رغم هذه الصورة العقلانية يلجأ الى لغة سحرية مطلسمة حين يسأل عن مثالية الاسلام ، ورغم الحس التاريخي الذي يظهره لتاكيد ضرورة التجديد ، يجيب : " ان هذا القرآن هو كيمياء انصبت علي واحد من احط صور الواقع البشري ، وكانت معجزة التدين انه انتقل بواقع منحط جدا، وقدر الله ان يبعث هذه الرسالة لافي البلاد التي تهيأت بالحضارة ، ولا في البلاد التي تهيأت بالثقافة الكتابية لها ، ولكن في واقع بعيد جدا، وبالرغم من ذلك استطاعت هذه الكيمياء ان تحول هذا الواقع الي مثال اصبح قدوة في تاريخنا"[29]. مثل هذه الطريقة في التفكير تشكل صعوبة بالغة في الامساك بافكار الاخر ولكن طبيعة ذلك التفكير التناقض والابهام - كما اسلفنا - بسبب موضعه الوسطي او الانتقالي في فئات اجتماعية معينة وفي تجاذبه بين الارض والسماء، ولان هذه الفئات تخون نفسها لانها تريد تجديد ما لايمكن ان يتجدد جذريا لذلك لم تؤصل التراث ولم تزرع الحداثة، وهذا شكل مأساوي للتبعية والانبهار مرضيا بالغرب.

---

(28) كتاب (الامة) الجزء الثاني ، 1408 ، مصدر سابق ، ص 13 – 14.
(29) المصدر السابق ، ص 30.

التطور الفكري للحركة

تسعى هذه الدراسة لأن تموقع الحركة الاسلاموية في التراث والتجديد ، أولا بالبحث عن المؤثرات الفقهية المباشرة التي أثرت في تفكيرها وطريقة تحليلها، ثم الكتابات التي اثرت في تشكيل مناخ عام واستعدادات معينة لدى أفرادها. أما بالنسبة للتجديد فسوف نعالج مواقفها من قضايا معاصرة في الفكر والممارسة معا مثل الديمقراطية والاقتصاد والقضايا الاجتماعية . والحركة رغم تأكيدها علي أنها فكرية وذات منهج ديني محدد فإنها – كما اسلفنا – تبقي حركة حركية أو تنظيمية وسياسية فجة حتي النخاع ، تسعي إلي أن تكون " حركة جماهيرية دون نظرية جماهيرية أو غير جماهيرية ". فالنظرية ليست من همومها ولكنها بالضرورة تحتاج لقدر من المعقولية (ليس العقلانية) أو التبرير الذي يسند العموميات والشعارات التي ترفعها الجماعة ، خاصة وانها تضم بعض المتعلمين الذين قد تُفرض عليهم مناقشات وحوارات . وهي تبتعد عن تلك الاجواء الفكرية لإن النقاش يسمي في مصطلحها الاسلاموي " المكايدة " وهي تفتخر بأنها التزمت منهجا حركيا عمليا صرفها عن الايغال في التنطع النظري ! يعترف الترابي بالهزال الفكري لمجمل الحركة الاسلاموية حين يقول : " ولكن فكر الاسلاميين المعاصرين ماانفك بغالبه قاصرا عما ينبغي له من الاستواء النظري وعما بلغوا هم من الحركة العلمية . فهو قاصر في مقولاته النظرية – لاسيما في مجال الاجتماعيات المتصلة بتقويم المجتمع وتاريخه ومنهج إصلاحه وسياسته . وهو قاصر في فنونه الجدلية – لاسيما في وجه الفلسفات الغربية المعاصرة "[1]. ويقول عن الضعف الفكري للحركة في السودان : " فلا عجب أننا حين نقوّم الحركة الاسلامية بالسودان – لامن حيث سمات فكرها بل من

---

(1) حسن الترابي ، الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص227. قد نكتفي أحيانيا بذكر رقم الصفحة فقط داخل متن الدراسة.

حيث قدره ومستواه - نلفيها غير غنية في كسبها ولافي عطائها . وهي بوجه خاص لا تكتتب من فكرها ما تكسب (.....) وربما يعود ذلك إلي بؤس الكسب والحوار والتحرير الفكري في السودان عامة . وذلك أن السودان لم يتعرض لتحديات ثقافية حادة تحفزه إلي المحاورة الفكرية الكثيفة " (ص227) . يلقي باللائمة علي وضع السودان ولكن هذه حركة تدعي مسؤولية فكرية واصلاحية كبيرة ومصيرية تتعدي حدود انسودان ، كما أن الأخوة الجمهوريين كمجددين أثروا الواقع السوداني بكتابات وحوارات لم تتوقف إلا بعد إعدام الاستاذ محمود ومجيء الدكتاتورية في 30 يونيو 1989 . ولكن العيب في الحركة نفسها التي يفترض أن تتجاوز واقعا ترفضه، يلخص الترابي بؤس الحركة الفكري ونفعيتها الصماء غير الواعية بقوله : "فالحركة الاسلامية بأثر من بيئتها تنشط نحو الفعل والتجريب اكثر منها نحو التنظير والتحرير . وقادتها أهل ثقافة وإدارة وسياسة وحركة اكثر منهم أهل علم وفكر وتأمل " (ص228) هذه مقابلة تقضي علي أي خير في الحركة لانها تدير وتسوس وتتحرك بدون علم أو تأمل ، وكيف يمكن الفصل بين الاثنين ؟ ولماذا توضع الثقافة مقابل التأمل والفكر ؟ ولاتري الحركة أي عيب في إختلال الموازنة بين الفكر والفعل ، بل العكس إذا أدي هذا الفصل إلي نجاح الحركة تنظيميا وسياسيا فذلك الكسب المرجو ، يقول الترابي : " فإن الموازنة القويمة فيها بين الفكر والفعل إختلت بوضوح - إذ دعتها الضرورات إلي تأكيد وجودها فعلا باكثر من تأكيد مغزاها فكرا ، واصبح النشاط العلمي فيها هو وجه الدعوة وعامل الوحدة ومعيار الكسب الاهم." (ص 228) .

كان من الطبيعي أن تعيش الحركة الاسلاموية السودانية علي الفكر الوارد أو المستورد من خارج السودان ، وهو مستورد لانه رغم اسلاميته العامة نتيجة تفاعل مع بيئات تختلف عن الواقع السوداني ولمواجهة مشكلات مختلفة، وذلك حسب النسبية الاجتماعية التي تؤكدها الحركة ونوافق علي صحتها اجتماعيا وتاريخيا. وكان للرافد المصري أثره المتميز على الاسلامويين رغم محاولات التنصل اللاحقة من تأثير فكر الاخوان

المسلمين المصريين وبالذات حسن البنا وسيد قطب وبقدر اقل محمد الغزالي، على الاخوان المسلمين السودانيين ، ويرى بعض الاسلامويين السودانيين أن هذه التأثيرات كان لها جوانب سلبية عرقلت النمو الذاتي للحركة السودانية. يقول مكي "ينبغي الاشارة إلي ضغط التراث الثقافي المصري إذ فوت علي الذات السودانية فرص التبلور حسب الاحتياجات المحلية، فاصبحت الثقافة الدينية السودانية إنعكاسا للتراث الاسلامي المصري باستثناء الطاريء المهدي."[2] يضاف إلي ذلك الفكر القادم من شبة القارة الهندية (المودودي وابو الحسن الندوي) . كما تأثر الاسلامويون بالكتابات الاسلامية العامة المعاصرة مثل اسلاميات العقاد وطه حسين ثم مؤلفات مالك بن نبي وغيرهم. ويحدد أحد الباحثين مرحلتين من الكتابات التي جذبت الاخوان في السودان ، حيث ساد الادب الاسلامي الدفاعي في الخمسينات والذي يمثل ردا علي مايسميه الاخوان " الهجمة الاستشراقية " ونفي التخلف والبدائية عن الاسلام ورد الشبهات التي اثارها المستشرقون حول مفاهيم الحرية والجبر والمرأة والرق وغيرها من القضايا ، مما يشير إلي أن الوعي الاسلامي كان منفعلا بما يجري في الخارج ، اكثر من انشغاله باحتياجات الداخل،[3] وفي الستينات تحول إلى أدب هجومي ركز علي مساويء الحضارة الغربية - وينتقد "الاخوان" أنفسهم هذه الكتابات :" الجو النفسي الانفعالي الذي كتبت به هذه الدراسات جعل درجة الموضوعية تتضاءل بدرجات مختلفة " ولكن الاخوان فضلوا القطبيات (كتابات محمد وسيد قطب) علي كتابات مالك بن نبي العميقة والنقدية ، وكانت ثقافة مايسمي بأدب " المرافعات الاسلامية " زاد "الاخوان المسلمين" السودانيين لانها " تثير الحماسة وتؤجج الانفعال اكثر من كونها ثقافة تنمي القدرات الذهنية والحركية وتزكي الفعالية " [4] . من ناحية أخري كانت ثقافة الاخوان المسلمين السودانيين ، الاصولية أو التراثية ، ضعيفة فهي بالاضافة

---

(2) حسن مكي ، حركة الاخوان المسلمين ، مصدر سابق ، ص 100.

(3) المصدر السابق ، ص101.

(4) المصدر السابق .

للقرآن والحديث ، تشتمل علي كتب التفسير والسير مثل تفسير ابن كثير وسيرة ابن هشام ، وفي كتب الفقة : سبل السلام للصنعاني ونيل الاوطار للشوكاني وفقه السنة لسيد سابق بالاضافة لبعض كتب التصوف والذكر مثل احياء علوم الدين للغزالي واذكار النووي (5).

تميل الحركة إلي تأكيد تأثر افرادها بالتعليم ثم الفكر الغربي بهدف ابعاد أي تهمة بالانغلاق أو الرجعية ، لذلك يري الترابي أن القلة هي التي تلمست المصادر الاسلامية الحديثة والقديمة واكتسبت معرفتها بجهد مستقل ، لأن " رواد الحركة قد نشأوا غالبا في كنف التعليم النظامي ، وماكان لهم إلا ان يستمدوا في فكرهم كثيرا من تلقاء ذلك التعليم أو ينفعلوا خاصة بالفكر الأوروبي الذي يتضمنه ، بل منهم من كان يطالع في مصادر الفكر الاوروبي الأصل والمنقول ويتأمل فيما أحتوي من النظريات الفلسفية والتاريخيات الاجتماعية والعمليات الطبيعية". (6) هذا وقد تسلل الاسلامويون مبكرا إلي المؤسسات التعليمية وفرضوا بعض الكتب ذات الاغراض الايديولوجية الصارخة مثل كتاب محمد قطب (شبهات حول الاسلام) والذي كان اجباريا في مادة التربية الاسلامية ، وقصة جورج أورويل (مزرعة الحيوان) في الادب الانجليزي .

تنسب الحركة الاسلامية إلي فكرها - وبجرأة متناهية - كثيرا من الصفات الايجابية والتمجيدية رغم كل إقرارها بضعف وتهافت وضآلة ذلك الفكر المزعوم . ففي الجزء المعنون " الخصائص الاولي لفكر الدعوة " نلاحظ ان الترابي يعدد سمات وصفات مثل : فكر وعي (ص 210 - 212) فكر إحياء (212 - 214) وفكر إنتقال (ص 214 - 217) ويعتبر ان تلك صفات البداية والمرحلة الاولي حيث " لم يبلغ في اصوليته أن يستقل كثيرا عن التراث ولاعن الفكر العصري الغازي ، ولا كان متزودا بمنهجية نظرية إجتهادية لاستنباط فقه في الدين جديد ، ولابمنهجية عملية واقعية لاقتراح

(5) حسن الترابي ، الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص 208.

(6) نفس المصدر ، ص 209.

برنامج لحياة جديدة"[7] وهذا يعني أن فكر الحركة في مرحلة التطور أو النضوج اتسم بهذه الصفات أي الواقعية والاجتهادية المنهجية والتجديدية. وتزدحم الصفحات الخاصة بتأريخ وتحليل فكر الحركة بكثير من المصطلحات والتعبيرات الفخمة شديدة الرنين وخاوية المعني، وهذه أيضا من آليات تزييف الوعي وتعطيل العقل عن البحث وراء هذه الملفوظات. فالواقعية كما يشرحها المؤلف تعني الابتعاد عن الفكر العميق ، وكأن هناك علاقة عكسية بين الارتباط بالواقع والتفكير والتأمل فيه ثم تجريد وتعميم مدركات ذلك وتحويلها إلي قوانين أو فرضيات . نستنتج من ذلك الحديث ان فكر الحركة لم يكن مرتبطا بالواقع ومعبرا عنه بل كان مجرد اصداء " لفكر وارد من الادب الاسلامي العالمي " ثم اضطرت الحركة إلي التفاعل الفكري مع الواقع المعين فغدا فكرها من ثم موصولا بالمكان والزمان -أي بالسودان وبقضاياه المحلية أو بالقضايا العالمية كما تنعكس اصداؤها فيه. وأخيرا يقول الترابي "ومن ثم غدا فقهها للدين علمويا واستترائيا يتبصر الواقع ويرسم في ضوئه الخطط والتدابير العملية، بل يعتمد التجريب ليتبين ماهو أوفق في سياق ذلك الواقع "[8] . هذه الصفات كمناهج وطرق اي الاستقراء والعلمية والتجريب تنتمي إلي حقل معرفي مختلف لان الفقة أو الدين له ادوات بحثه الخاصة . ولكن يعدد هذه الصفات تمهيدا لنفي صفة الفكر نفسها ، عن فكر الحركة ، يقول الترابي : "ولعل من آثار اتجاه فكر الحركة نحو الواقعية والفعلية أنه أصبح فكرا حركيا لايعني بالمناظرات (.....) عزف تماما عن الدفاعيات والتبريرات والاعتذاريات الاولي . حتي أن بعض المراقبين لاحظوا أن الحركة في السودان اشتطت زهدا في الحوار النظري مع الاطروحات التي تشاركها الساحة العامة . ولئن تفهموا اجتناب المراء مع السلفيين والصوفيين والعلماء في سبيل تأليف الجبهة المسلمة الحساسة للنقد، فهم لم يفهموا كيف تكف الحركة عن التيارات المتجهة للمروق من

(7) المصدر السابق ، ص 218.

(8) المصدر السابق ، ص 8 – 219. كلمة علموية خطأ لانها تعني المبالغة في ادعاء العلمية . ويفرق بين الاولى Scientism والثانية Scientific وهي ايجابية.

الملة كالشيوعيين المنكرين للدين وبعض العلمانيين المنكرين للشريعة واتباع محمود محمد طه المتنبيء برسالة ثانية ناسخة لشريعة الرسول (ص). ولكن الحركة استخفت بهذه التحديات مهما كانت مثيرة في ذاتها".[9] هذا الموقف يكشف عن طبيعة انتهازية تهادن الكل قبل أن تتمكن وتقمع الجميع حين تكون في السلطة ، فالحركة تجنبت الحوار والنقاش الفكري مع كل التيارات والاتجاهات عوضا عن تجديد فكرها من خلال الاحتكاك والانفتاح والتصحيح والاضافة . ولانها ليست حركة تقوم علي الفكر والعقل ففضلت المراوغة وعدم الوضوح الفكري تحت دعاوي كثيرة تتردد في ثنايا الخطاب الاسلاموي : " أنها آثرت التفكر علي التفقية والمشاورات علي المداولات . فهي لا تجنح للتشقيق النظري للقضايا الخلافية ولا لإلقاء الفتاوي الفقهيه الحاسمة ." (ص220)

أما الصفة الاخري التي اكتسبتها الحركة في مرحلة النضج فهي " التطور نحو مرحلة النشاط في الاجتهاد والاستواء في منهجيته ." (ص 221) فقد كانت قبل ذلك تطرح قضايا عامة ومجملة أما التأصيل فلم يكن في فكرها يتعدى "أكثر من مطلق الرجوع إلي الكتاب والسنة بغير كيف محرر " (ص 221) ولكن التفاعل النشط مع حركة الواقع فرض عليها الاجتهاد لاستنباط الاصول بالنسبة للقضايا الفرعية المستجدة ، ولأن الحركة متوكلة وجريئة – حسب قول الترابي – فقد اقتحمت بهذه الروح مجالات الاجتهاد بغير كبير تحفظ وارتادت المذاهب الفقهية الحديثة .

وتأتي الصفة الثالثة وهي التجديدية ضمن هذا السياق وتفسر تجديدية الحركة بظروف وجودها الزمانية والمكانية :" إن بيئتها الخاصة في القطاع الحديث وبيئتها السودانية عامة منفتحة ثقافيا وحضاريا علي التقدم العصري بخيره وشره ، وأنها بذلك انفتحت للتفاعل مع العصر وبخاصة مع الثقافة والتجربة الاوروبية " (ص 224) ويعتقد الاسلامويون السودانيون – بالأصح الترابي كمرجع مطلق وسادن المعرفة في الحركة – أنهم قدموا

(9) المصدر السابق ، ص 219 – 220.

اسهامات أصيلة ومتقدمة بالذات في موضوعات مثل قضايا الفن والدين وقضايا الحرية في الاسلام وأوضاع غير المسلمين وقضايا تحرير المرأة . لذلك يثمنون قدرتهم علي الاحاطة بحركة التاريخ والحاضر واستشراف المستقبل ، فقد " أصبح فكر الحركة ذا مغزي تقدمي في ابعاده السياسية والاجتماعية " (ص 224) وبالتالي كان فقهها في شأن المرأة تحريريا ، كما " كان فكرها الحركي عصريا في وسائل التنظيم المنهجي والاداء العلمي والتربية بوسائل الاتصال الحديث وتقدميا في التخطيط للمستقبل من خلال الاستراتيجيات والبرامج الهادفة ." (ص 224)

يستوقفنا هذا الاعجاب الفائض بالذات والنرجسية الفكرية لحركة تخلو المكتبات من انتاجها رغم عمرها الطويل وركام البشر الذي تضمه إلي صفوفها بعد نزع قدراته العقلية النقدية والفكرية الحديثة . ولن نذهب بعيدا في تحديد أسهام الحركة ، إذا يقول زعيم الحركة نفسه : " لكن الحركة – كما قدمنا في شأن الفكر الاسلامي المتأخر كله – كانت أقل مما ينبغي تفكرا في الوجود الحاضر الذي هو موطن الابتلاء والاصلاح الاسلامي . فلم تُعمل الفكر المنهجي الوافي ، في استقراء أحوال المجتمع والعالم وتقويمها بمعايير النظر والحكم الديني ، أو في دراسة واقع الظلم والصراع والفتنه في حضارة العصر الغالبة أو في خطلها وخطرها ، أو في تأمل علل الانحطاط وتدبر مشروعات النهضة في مجتمع المسلمين الحاضر ، أو في مناظرة المذهبيات المادية والقومية واللادينية التي تغزو المسلمين ، أو نحو ذلك من وضعيات الحاضر ورؤي المستقبل." (10) رغم ذلك يتحدث الترابي نفسه عن "مدرسة فكرية سودانية يلمسها المراقب من تلقاء الاسلامي السوداني حيثما لقيه في العالم !" (ص229) بالتأكيد لن يكون ذلك من مناقشة فكره الذي لايوجد أصلا – ولكن من طريقة الحذلقة والمراوغة الثعلبية واللعب بالبيضة والحجر في كل القضايا .

لو استبعدنا قليلا جرأة الحركة في تقييم فكرها وبحثنا عن مصادر

---

(10) المصدر السابق ، ص 229 .

وتشابهات الخطاب الفقهي الذي تمزجه مع شذرات من الفكر المعاصر ، وحاولنا إيجاد مظاهر التجديد والاصالة الحقيقية في فكر الحركة والذي يمثله باحتكار مقصود وغير مقصود - فاننا نواجه بصعوبات منهجية عديدة . فالترابي كما لايستشهد بالقرآن والحديث كثيرا ، تخلو كتاباته من المراجع والهوامش وهو الاستاذ الجامعي القديم والقدير . هذه ليست مجرد هفوة ولكن تأكيد بأنه مرجع نهائي وأولي بالذات في الفقه الجديد ، لذلك فهو يرجع إلي نفسه فقط مع أن الترابي ينهل من مدارس فقهية قديمة دون أن ينسب الفضل إلى أهله وترجع ذلك ببساطة إلي عقدة الحداثة والمعاصرة التي تحكم الحركة وزعيمها ، ففي كتابه :" تجديد الفكر الاسلامي" فضل هذا العنوان مع ان مضمون الكتاب عن تجديد الفقه أو الدين ، ولكن كلمة الفكر اكثر حداثة . وتجديد الترابي أو الحركة الاسلاموية هو تجديد في أصول الفقه الاسلامي لأن أصول الفقه هو المنهج المستقل الذي يستعين به الفقيه ليحدد الأدلة الشرعية أو المصادر لأي قضية أو حدث . وأصول الفقه الذي يشغل الاسلامويين هو في حقيقته سلاح ايديولوجي يستعمل في العمل السياسي وذلك بسبب القضايا التي تريد هذه المعرفة بحثها . من البداية يعلن الترابي :" إن القضايا التي تجابهنا في مجتمع المسلمين اليوم إنما هي قضايا سياسية شرعية عامة اكثر منها قضايا خاصة (. . . . .) واكثر فقهنا من ثم لايتجه إلي الاجتهاد في العبادات الشعائرية والاحوال الشخصية فتلك أمور يتوافر فيها فقه كثير ويحفظها المسلمون كثيرا ولو ضيعوها أحيانا لايضيعونها إعتقادا ولايغفلون عنها غفلة كاملة. أما قضايا الحكم والاقتصاد وقضايا العلاقات الخارجية مثلا فهي معطلة لديهم ومغفول عنها"[11]. ويؤكد أن مثل هذه المشكلات يجب أن يتجه اليها هم الحركة في تصور الاصول الفقهية واستنباط الاحكام الفرعية أما قضايا الفقه الفردية والشخصية فقد قتلها الفقه التقليدي بحثا - كما يقولون - وتحتاج لجهد محدود جدا .

---

(11) حسن الترابي ، التجديد ، مصدر سابق ، 79 – 80.

أما الطريقة المفضلة لبحث هذه القضايا المستجدة وايجاد الإدلة فقد كانت القياس الواسع والاستصحاب والمصلحة ، ومن المعروف وجود طرق إستنباط احكام عديدة ولكن هذا التفضيل له خلفية ايديولوجية . فالإيديولوجيا هي التي اختارت الاستصحاب والمصلحة مثلا لانها تصلح لحركة براجماتية لاتحكم بالنص لانه مبدئي وثابت نسبيا. بينما صفة الواسع هنا تعني اعطاء مجال كبير للاختيار والمناورة، ففي الادلة المعروفة يقال القياس أو الاستصحاب فقط ولكنهم يضيفون صفة السعة ليعطوا نفعيتهم وانتهازيتهم شرعية من الفقه. وتعتمد الحركة علي المعني الواسع للاستصحاب، وهو أن: "الاصل في الاشياء الحل وفي الافعال الاباحة وفي الذمم البراءة من التكليف ، وكل ماتطوقه المؤمن يقصد به وجه الله عبادة مقبولة ، وكل ماأخذ لمتاع الحياة الدنيا عفو متروك لاله ولاعليه إلا أن يرد النص فينفي صفة الصفاء أو الإباحة عن فعل معين ، واذا جمعنا أصل الاستصحاب مع اصل المصالح المرسلة تتهيأ لنا أصول وأسعة لفقه الحياه العامة في الاسلام". (12) والترابي ليس مجددا الا في اللغة فهو يقتفي أثر الامام الشاطبي في كتابه (الموافقات) وعز الدين بن عبد السلام (المتوفي سنة 660هـ) مؤلف كتاب (قواعد الاحكام في مصالح الانام) وبالتأكيد ابن تيمية (661-728 هـ) ، وليس مصادفة أن كل محاولات التجديد الفقهي هي نتاج مجتمع أزمة تاريخية تتمثل في خطر خارجي وضعف داخلي . فقد كان القرن السابع الهجري الذي ظهر فيه فكر إبن عبد السلام وابن تيمية يتسم بالتفكك السياسي والحاجة إلي سلطة مركزية قوية لمواجهة العديد من الاخطار: "ظهور التتار واستيلاؤهم علي بغداد وغيرها وخروج الصليبيين إلي الشام ، الصراع بين السنة والشيعة الفاطميين ، سقوط الخلافة العباسية ومحاولة المماليك إحياءها ثانية ، اشتداد تيار التصوف ، تحول الفقه وعلم الكلام الي مواقف تقرر ، وجمود الفقه عن المدونات وفتاوي الشيوخ واقيستهم المحنطة " (13) .

(12) المصدر السابق ، ص 85.

(13) سالم يفوت : حفريات المعرفة الاسلامية – التعليل الفقهي . دار الطليعة بيروت، 1990 ، ص 181.

هذه المدرسة هي مقابل الحركة الاسلاموية المعاصرة في مجال التعليل والاستدلال الفقهي بسبب تشابه الظرف السياسي ، لذلك اخذت منها الكثير دون أن تعلن ذلك . وفكرة المصالح المرسلة توصل إلي دين مفتوح علي كل الاحتمالات بسبب " المرونة " التي تشكل مبررا مريحا لتغيير المواقف والآرا، خاصة حين تتخذ المرونة كمضاد للجمود والتحجر. كذلك يستعمل مصطلح مقاصد الشريعة أو المقصد بمعنى الغاية بقصد تجاوز كثير من الطرق الفقهية ، والذي برز عند ابن رشد حسب ضرورة إبطال القياس الفقهي ليحل محله الدليل أو القياس المنطقي كما ذكر ابن حزم وطبقه ابن رشد في ميدان العقيدة بديلا عن القياس أو الاستدلال بالشاهد علي الغائب، ثم أكمل الشاطبي هذا المنهج الحزمي والتطبيق الرشدي[14]. يقول الشاطبي أن كل دليل شرعي مبني علي مقدمتين احداهما نظرية أو عقلية والثانية نقلية . الأولي تبحث في مقصد أو مناط الحكم في الجزئي أو الفرعي فهي مقدمة صغري والثانية ترجع إلي الحكم الشرعي نفسه وهو يعمم سائر الجزئيات المتشابهة لذلك فهي مقدمة كبرى.[15] وهذا منهج يعطي فرصة لاجتهاد واسع أي التفرقة بين مايسمي عند البعض الاعيان والغايات ، ويهمس عند البعض الحدود الجزائية . فالحدود أو العقوبة في الاسلام ليست للثأر أو التشفي بل لصيانة المجتمع من الفساد، لذلك فهي ليست مقصودة في حد ذاتها " أي بأعيانها وإنما بغاياتها، والعبرة هي بمتعلق الحكم لا بمنطوقه، ولهذا فان عقوبة قطع اليد أو الرجل في السرقة يمكن استبدالها بعقوبة أخرى، إذا كانت تقوم مقامها وتؤدي غايتها فالاصل في العقوبة الردع . وكل عقوبة تؤدي غاية العقوبة الأصلية تكون بمثابتها . وهذا لايعني التخلي عن العقوبة الاصلية التي تبقي العقوبة التي ينبغي اللجوء إليها في حالة التكرار أي المعاودة للمعصية"[16]. رغم المنهج الواحد فإن الاسلامويين لم

---

(14) محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي ، الدار البيضاء، 1986، ص 3 - 554.

(15) المصدر السابق ، وسالم يفوت ، مصدر سابق ص 166.

(16) مهدى فضل الله : آراء نقدية فى مشكلات الدين والفلسفة والمنطق . دار الاندلس ، بيروت ، 1981 ، ص 91 - 92.

يتجهوا إلى مثل هذه الاجتهادات لان السياسة تستنزف كل طاقاتهم.
ويتوقف الترابي عند إبن حزم لاسباب ايديولوجية وسياسية صرفة، إذ يقول: "وتجدر الاشارة في هذا السياق إلي فقه ابن حزم وهو رجل ذو صلة واسعة بالسياسة وبالحكم وبالقضايا الاجتماعية العامة ، فلا غرو أن نجد في منهجه الاصولي شيئا من اسلوب واسع هو الاستصحاب الذي فتح بابا لتطوير الفقه." (17)

ارتبط منهج الاستصحاب والمصلحة المرسلة بمفهوم يتردد كثيرا في كتابات ونقاشات الاسلامويين وهو الكسب ، ورغم كثرة استعماله لدرجة ان الترابي اتخذه عنوانا فرعيا لكتابه عن الحركة إلا إننا كالعادة لانجد تعريفا محددا للمفهوم. ولكنه مصطلح في الفكر الاشعري يحاول التوفيق بين الارادة الالهية والفعل الانساني، وهذا مايتكرر عند الترابي والاسلامويين تحت تعبير: تنزيل الالهي المطلق علي الانساني والظرفي الطاريء والمتغير. يقول الغزالي " أن أفعال العباد مضافة إلي الله تعالى، خلقا وايجادا ، وإلي العبد كسبا ، ليثاب علي الطاعة ويعاقب علي المعصية ... فقدرة العبد عن مباشرة العمل لا قبله . فحينما يباشر العمل يخلق الله تعالي اقتدارا عند مباشرته فيسمي كسبا ."(18) ويضيف الغزالي أنه مذهب أهل السنة لان من ينسب المشيئة والكسب إلي نفسه فهو قدري ومن نفاهما عن نفسه فهو جبري ، أما السني فينسب المشيئة إلي الله والكسب إلي العبد . واستخدام مفهوم الكسب لدي الاسلامويين يقيم توازنا بين العلمانية أو كما يسمونها الدنيوية وبين الديني والالهي بالذات في النشاط السياسي، فالفعل ارادي وعقلي وبشري ولكن متشابك مع المشيئة الالهية والقضاء والقدر. وهذا فضاء لامحدود لتديين السياسة وتسييس الدين كاستراتيجية إسلاموية، وإن كنا نلاحظ أن الكسب لدي الاسلامويين يظهر في الغالب وكأنه اختبار من الله للجماعة ، والفكرة في النهاية تحافظ علي اولوية جبروت الله والقانون

---

(17) حسن الترابي ، التجديد ، مصدر سابق ، ص 79.

(18) عن ادونيس : الثابت والمتحول - الاصول ، دار العودة بيروت 1974 ، ص 46.

الديني عكس المعتزلة القائلين بقدرة البشر على حرية اختيار افعالهم.[19]

يقوم الاسلامويون، مستخدمين جهازا مفاهميا مطاطا يحتوي على : المصالح المرسلة ، المقاصد ، الاستصحاب ، الضرورة ، الكسب ، التجديد والحياء . . . الخ بعملية تأويل لكامل التراث الظني والقطعي . ويقومون بقراءة مغرضة للتراث أو مايسميه (نصر) التلوين وليس التأويل ويقصد بذلك إخراج التراث من سياقه التاريخي وبالتالي من لغته أو معناه الاول واسباب وجوده الاصلية ثم اخراجه من السياق الاجتماعي والثقافي الراهن . ويميز بين الدلالة والمغزي الذي يستنبط من الأولي ، وتستخدم في التلوين آلية "التحويل الدلالي " : وهي أشبه بآلية الاستعارة في النص الادبي ، وفي هذه الحالة : " يتم نقل دلالة النصوص والافكار من مجالاتها الاصلية إلي مجالات أخري عصرية ، لاعن طريق استثمار امكانات الدلالة الاصلية بل عن طريق توسط الشعور."[20] والشعور هنا هو الوسيط الذهني وليس العقل ، وبهذا الانتقال من مجال دلالي إلي آخر يمكن للنصوص أن تحمل المعاني والدلالات المتناقضة لان النصوص تصبح قوالب فارغة يمكن ملؤها بمضامين مختلفة طبقا لمطالب العصر أو الموقف.[21] ونتذكر هنا دور اللغة في الفكر الاسلاموي والاستفادة من المجاز والتشبيه والابهام ، والاخفاء والكشف كآليتين في القراءة . بواسطة عملية التلوين وليس التأويل يسهل فهم مواقف الحركة الاسلاموية السودانية من القضايا المعاصرة كابتلاءات – كما تسميها – أو تحديات تحاول الحركة أن تواجهها بالتوفيق بين التنزيل والكسب أو توحيد المثال والواقع واحيانا تسميه الحركة – رغم خطأ التسمية– التحديث وهي تقصد الاجتهاد ، ولكنها في الحقيقة تواجه مشكلات التحديث في المجتمع أو الحداثة في الفكر والعقل من خلال اضطرارها لتجديد واحياء الدين والفقه.

(19) محمد اركون: الاسلام والاخلاق والسياسة. مركز الانماء القومي، بيروت 1990، ص36

(20) نصر حامد أبو زيد ، مجلة (الف) مصدر سابق ، 93.

(21) المصدر السابق 96.

الخطاب الإسلاموي وصدمة الواقع

كشفت تجربة حكم الاسلامويين في السودان عن عيوب رهيبة في فكر وممارسة وسلوك تلك الجماعة والتي كانت تتغطى بالشعارات الجميلة والالفاظ الرنانة ومواقف المعارضة المريحة في كشف عيوب الآخر . لذلك يركز هذا الجزء لحد كبير ليس علي مايقوله الاسلامويون ولكن على ما يفعلونه عندما يكونون في السلطة. فهذه الحركات خارج السلطة مؤمنة بحقوق الانسان وتحصي علي الحكومات أي خرق لحقوق التعبير السياسي والتنظيم والعمل والحركة والتنقل، ولكنها تغدو شرسة في فاشيتها ودمويتها حين تمسك بالسلطة . تجربة السودان كان يمكن أن تتكرر في تونس والجزائر لولا أن لطف الله انقذهم حقيقة من حكومات (إنقاذ) كانت يمكن أن تجعل من الاوطان سجونا كبيرة بعد أن تهدم السجون الصغيرة . وكما أسلفت فقد استغلت " الجبهة الاسلامية القومية " التسامح السوداني والطبيعة المسالمة لهذا الشعب في الوصول إلى السلطة وتستمر في السلطة باساليب هي عكس العرف السوداني والدين الاسلامي. ويبدو أن الاسلامويين كانوا يخططون منذ زمان لكي يكون السودان حقلا لتجاربهم السياسية ذات المسوح الديني . يقول الترابي :" ومن حسن حظنا في السودان أننا في بلد ضعيف التاريخ والثقافة الاسلامية الموروثة وقد تبدو تلك لأول وهلة نقمة ولعلها ببعض الوجوه نعمة إذ لاتقوم مقاومة شرسة لتقدم الاسلام المتجدد ذلك في مرحلة الإنتقال. "والمقصود هنا بالاسلام المتجدد رؤية أو قراءة (الجبهة) للإسلام، كما يعني هذا أنه في مرحلة ماقبل التمكن من السلطة لن تجد مقاومة كبيرة لتأويلاتها من قبل اصوليين صالحين أو دينيين محدثين ومخلصين .

تحاول الصفحات القادمة تقديم صورة للمثال الديني حين يتنزل إلى أرض الواقع . لذلك سوف ننظر للفكر الاسلاموي ونختبره ليس فقط حسب

منطقيته أو تماسكه بل كيف يتحول في الواقع إلى حقيقة عيانية تقارب أو تطابق المكتوب والملفوظ. هذا وضع طبيعي أن تختلف النظرية في التطبيق عن تصوراتها ومبادئها لذلك يمكن أن تتراجع وتراجع ، ولكن خطورة التجريب عند الاسلامويين تكمن في ايمانهم بأنهم يقومون بمهمة إلهية مقدسة، لذلك ينجم عن أي خلاف الجهاد والقتل والتعذيب والملاحقة دون تأنيب ضمير بل العكس بشبق إيماني ونشوة إنتصار الحق علي الباطل .
اثبت التاريخ والواقع المعاصر أن الدين الاسلامي قدم كنص مقدس حلولا شاملة لكثير من القضايا والمعضلات الانسانية ، ولكن المسلمين فشلوا خلال كل تاريخهم - عدا إستثناءات قليلة - في تمثل هذا النموذج في سلوكهم وحياتهم اليومية وتدبير شؤون مجتمعاتهم. حتي في فجر الاسلام والعصور الذهبية كانت هناك شوائب ناتجة عن الضعف البشري جعلت من الصعب الحديث عن نموذج مثالي كامل للاسلام وجد علي الأرض وبين الناس ، وليس في عقولهم أو صدورهم فقط.

ا - الإسلامويون والديمقراطية

حازت قضية العلاقة بين الدين والسياسة في الاسلام علي اهتمام كبير في السنوات الأخيرة وبالذات مسألة هل حقيقة الاسلام دين ودولة ؟ وبالتحديد منذ سقوط الخلافة العثمانية في منتصف عشرينات هذا القرن، كما أن بعض المصلحين والمجددين الاسلاميين اهتموا بموضوع الاستبداد واشكاليه الدولة ومؤسساتها، وكان ذلك نتيجة الاحتكاك بالاوربيين والفكر الغربي - لانريد الدخول في هذا النقاش في هذا المقام : ولكن نسأل إذا كان الحكم أو السياسة جزءا أساسيا في الدين الاسلامي فلماذا جاء الاهتمام متأخرا ؟ ولماذا لانجد تراثا كبيرا في الفقه السياسي الاسلامي؟ كما نلاحظ أن الفكر السياسي الاسلامي الحديث يدافع وينقد ويرفض دون أن يؤسس حسب معطياته ومنطلقاته الذاتية بمعني أنه يهاجم الديمقراطية الغربية علي

أنها ناقصة أو كاذبة دون أن يقدم لنا صورة الديمقراطية الاسلامية كما يعتقدها. ويصل الرفض والدفاع لدرجة رفض بعض المبادىء ذات الطابع الانساني العام بمعني انها جزء من طبيعة الانسان كمخلوق حباه الله بالعقل، وأعني بذلك حقوق الانسان الاساسية وهي ليست ميزة خاصة بشعب أو ثقافة مقصورة علي أمة ما. نجد الترابي في نقده للديمقراطية الغربية وهو رجل القانون المتفتح علي ثقافات أخرى، يقول: " وقليلا ماتجدي المقولات النظرية في حقوق الانسان التي يحاول بها بعض المسلمين أن يستدركوا أزمة الحرية والدولة المطلقة. فهي إستيراد غريب مؤصل علي الاصول العقدية والحضارية التي هي ضمان الحرية المسؤولة والسلطة المسؤولة".[1] ويضيف بتفصيل اكثر: " وتراهم كذلك يعتمدون مصطلح حقوق الانسان مطلقا غافلين عن نشأته في بيئة استبداد مطلق، ومن مذهب إعتقاد بالانسان المطلق الذي تحق له الحقوق كاملة دون الواجبات، وتحل له متع الاباحية الشاملة، ولاحجة عليه من رب معبود، تلك الحرية الوضعية المزعومة هي في الحقيقة وهم كبير إلا أن تكون رد فعل ظرفي علي طاغوت وضعي معين في تاريخ أوروبا." [2]

مثل هذا الهجوم على مبدأ انساني يضر بالاسلام والمسلمين، ويضعهم في مكان متخلف في عالم معاصر يسعي لاعلاء قيمة الانسان حقيقة وحسب ضمانات في الدساتير والقوانين والممارسة. ويجب علينا كمسلمين الا نتخلف عن مثل هذه المبادرة الانسانية بغض النظر عن مصدرها وأسبابها. فكونها نتيجة وضع استبدادي هذا ليس عيبا، بل تجميع واستفادة من خبرات أخرى تُظهر كيف تصرف بشر آخرون تجاه وضع استبدادي معين؟ ومن الذي قال أن حقوق الانسان تعني اعفاءه عن واجباته؟ ولماذا الربط باستمرار بين الحرية ومتع الاباحية الشاملة؟ هذا إنعكاس لعقل الاسلاموي المتعصب والمكبوت علي الآخرين لانه حسب تكوينه النفسي المعقد سيسيء استعمال حريته ويقع في الانحلال والاباحية. وبالمناسبة امراض الحقبة

(1) حسن الترابي: نظرات في الفقه السياسي، مصدر سابق، ص 30.

(2) نفس المصدر، ص 30 – 31.

الحديثة مثل الاغتراب وفقدان المعني والتشيؤ والبيروقراطية واللامعيارية... الخ هي بالضرورة من نتائج العقلانية والتصنيع والعلم ولكنها ايضا- كما يقول هابرماس- مشكلات نقص أولاتوازن العقلانية . فلنكن واقعيين ومنطقيين بل ومنصفين ونعترف بفضائل الأخرين ومنها محاولات أحترام حقوق الانسان الاساسية بوضع ضوابط وضمانات قد لا تكون كاملة ولكنها محاولات وسعي واجتهاد .

فرضت إشكالية الديمقراطية نفسها علي الفكر الاسلاموي بعد أن تجاهلها طويلا لانها تضعه في تناقض : السلطة والحكم للشعب أم الحاكمية لله؟ هذه المعادلة التعصبية أدخلت الاسلامويين في متاهات فكرية واخطاء سياسية وصراعات تناحرية مع الحكومات المختلفة. وعلي ضوء الخلاف قُسم الناس إلى جاهلية جديدة واسلام ، وهذا تقسيم أفرزه الصراع السياسي وليس الخلاف العقدي أو الديني. لذلك يعطيه الترابي تسمية مختلفة تماشيا مع إبهامه وغموضه ومراوغته وعدم المواجهة، يقول : "ولكن حال الزمان وأصبح اليوم يجابهنا شرك جديد هو الشرك السياسي، وهو أن يتخذ الناس آلهة من دون الله سبحانه وتعالي يتحاكمون إليها ويتخذونها مصدرا للتشريع وأهلا للطاعة والتقليد وأصلا لو ضع القوانين."[3] وهذا النوع من الشرك ـ حسب رأيه ـ لم يعالجه الفكر الاسلامي العقدي القديم حتى انبرت له اقلام مفكرين عقائديين مسلمين منهم المودودي وسيد قطب ، فقد تحدثا عن حاكمية الله وضرورة التوحيد في تلك الحاكمية. ويجد الترابي في هذه النظرة الانقلابية المضادة للديمقراطية فرصة لتسريب إفكار سياسية تقلل من شأن الديمقراطية في السودان ، رغم أنه يكرر تحفظا خفيا وماكرا تجاه القطبية والمدرسة الباكستانية لقولهم "بتقويض نظام الفساد وتمكن الصلاح بالقوة من خلال تربية فكرية تعبدية وإعدادا لطليعة صالحة" تقوم بتلك المهمة. ولكن يتأكد موقف الحركة المتأثر بفقه سيد قطب والمتآمر علي الديمقراطية، وأنها بعد تجربة الديمقراطية في عهد اكتوبر 1964 في السودان

(3) حسن الترابي : التجديد ، مصدر سابق ، ص 41.

قد تبينت مدي زيف الاشكال الديمقراطية في تمثيل ارادة الامة ووقوعها تحت نفوذ الارادة الاجنبية.[4] وفي موضع آخر : "لكن الحركة بالطبع ماكانت تبني فلسفتها الاصلاحية الديمقراطية علي مفهوم الحرية الاباحية الذي روجته نزعات الايمان بالانسانوية المطلقة بل تسعي بتربيتها لتحرير الانسان وتطهيره من شهوة الهوي وسلطة الغير ليسلم لله وحده". واخيرا يحدد هذا الموقف من الديمقراطية وينفي موقفا بقصد تأكيده :" وايا ماكانت عيوب الممارسة الديمقراطية حيثما كانت بالنسبة إلى نظريتها ، فالحركة تعلم أنها في السودان أشد زيفا وأسرع تلفا من جراء الخلل السياسي الداخلي والتدخل الامبريالي الخارجي . فلذلك لاتتنكب الحركة الديمقراطية باستخفاف أو غدر ولكنها لاتتوهم أن الاصلاح كله ودائما ديمقراطي المنهج."[5] ويتحدث عن دورة خبيثة للديمقراطيات – الدكتاتوريات – الانتفاضات في السودان ، دون أن يفترض الحلول في مزيد من الديمقراطية من خلال حمايتها بحل التحديات الاقتصادية والاجتماعية بالذات التخلف والتنمية غير المتوازنة وضمان التعددية الثقافية ، بل ينذر: " فلن تنفعنا – ولم تنفعنا من قبل – شرعية الدساتير الديمقراطية وسابق التجربة كرة بعد كرة، وانما ينقذنا أن نكتشف أصالتنا من جديد، حيث التوازن المطمئن بين الثبات والتطور فى الدين، والتراث والتجديد فى المجتمع. وحيث التوحد المستقر بين المجتمع والدولة"[6].

قدم الترابى ورقة هامة عن الشورى والديمقراطية ، وقد استهلها بنقاش اشكالات المصطلح والمفهوم ، ويحاول فى البداية تذويب الفروق بين المفهومين كما يُظهر استعدادا لاستعمال الكلمتين بالتبادل وكأنهما مترادفان ، إذ يرى أنه فى حالة الصحوة أو النهوض لا مانع من استعمال الكلمات والمفاهيم الاجنبية والعكس صحيح أى رفضها فى حالات الحذر والفتنة . ويمارس هوايته فى الغموض وتغبيش الرؤية للمعانى، حين يقول : "فالمعانى التى

(4) حسن الترابى : الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص 252.

(5) المصدر السابق ، ص 254.

(6) حسن الترابى : نظرات فى الفقه السياسي ، مصدر سابق ، ص 41.

تقتضيها الشورى وتؤسس عليها الديمقراطية، معانى منبثة فى الدين كله. وقد حاولنا أن نناسب بين الديمقراطية والشورى لئلا يكون فى إختلاف اللغة ما يوهم باختلاف المعنى ويعيق الفهم والتفاهم، ولكن يلزم من بعد تحريا للدقة وضبط الفهم ، أن نحرر مغزى نظام الشورى بامعان لئلا نتجاوز عن مقتضيات الشورى التى تتباين وملابسات الديمقراطية الحديثة بصورها اللبرالية أو الشعبية . فيرد الخلط بين نظام إسلامى ونظام غربى"[7]. ويعدد الفروق بين الديمقراطية والشورى ويذكر أولها بأن الديمقراطية فى المفهوم الغربى تمارس فى سياق حكم لادينى، ولا مجال في الاسلام ـ حسب رأيه ـ لحكم شعبى منقطع عن معانى الايمان . والثانى وهو أن الشورى فى الاسلام ليست ممارسة سياسية معزولة وانما هى نظام حياة ويقصد أن الديمقراطية جردت لتكون تعبيرا سياسيا فقط أى الديمقراطية الشكلية بينما صار من البدهيات الحديث عن الديمقراطية الاجتماعية والديمقراطية الاقتصادية. والفرق الثالث هو أن السيادة في الديمقراطية الغربية التي تستند في النظرية الدستورية للشعب ، بينما في الاسلام لاتعني سلطة للشعب المطلقة بل سلطة الشعب وفقا للالتزام بالشريعة . والفرق الرابع بين الشوري والديمقراطية الغربية هو " أن الاخيرة تنطوي علي طلاقة الهوي والشهوات السياسية من قيود الاخلاق " واخيرا الفرق الخامس:" ان الديمقراطية الشوري أدعي لضمان وحدة المؤمنين من ديمقراطية الغرب."[8] وفي النهاية يغلب القصد الايديولوجي وهو طمس فكرة الديقراطية وتعويم مفهوم الشوري بهدف عدم الالتزام بأي منهما . إذ يرى ضرورة ملاحظة تلك الفروق " إذا أردنا أن نعقد اسباب التفاهم فنستعمل الكلمة الغربية لتقابل المعاني الاسلامية ، ولاحرج في ا لاستعمال مااستدرك المرء هذه التحفظات أو أحاط الكلمة بسياج يجردها من ظلال البيئة الغربية " فاللغة اصطلاحية وللكلمات أبعاد إجتماعية ونفسية وراء المعني العجمي " وان الاستعمال في سياق صحيح

(7) حسن الترابى : "الشورى والديمقراطية : اشكالات المصطلح والمفهوم" مجلة المستقبل العربى ، السنة الثامنة ، العدد 75 ، مايو 1985، ص 13.

(8) المصدر السابق ص 14 - 18.

إذا أمدته قوة ثقافية يمكن أن يؤلف إلى الاسلام كلمة غريبة أو يرد غربة كلمة كانت للاسلام . " [9]

عندما استولت " الجبهة الاسلامية القومية " علي الحكم في السودان أطلقت علي نظام عسكري جاء بانقلاب ضد الشرعية الدستورية وحل كل المؤسسات الديمقراطية صفة الشوري . هناك قاعدة سياسية بسيطة تقول بأن طريقة الوصول إلى السلطة تحدد مضمون السلطة الحاكمة : ولكن منظري النظام الحالي وجدوا السند الشرعي لدكتاتورية النظام من خلال توسيع أو تمييع المقصود بالشوري باعتبار أن النص جاء في القرآن مرنا وعاماً، يقول رئيس القضاء السوداني: "لذا فان الشوري من ولي الأمر قد تكون لأي فئة من الناس ممن يوثق في رجاحة رأيهم وأمانتهم وإخلاصهم ولم يوجب النص أن تكون الشوري في برلمان أو مجلس شوري أو مجلس شعب أو جمعية تأسيسية أو مجلس أمة أو لعدد معين من الناس . فقد تكون شوري عن طريق ماذكرنا وقد تكون عن طريق بخلاف ذلك كالاستفتاء أو أخذ رأي عدد ممن لهم خبرة في الموضوع. وقد كانت وسيلة الثورة لمعرفة آراء المواطنين هي تلك المؤتمرات العديدة" [10]. مثل هذه الحيل هي التي كرست أنظمة قمع وطغيان في فترات طويلة من التاريخ الاسلامي ، فقد وجد بعض الخلفاء والولاة دائما علماء وفقهاء رجال دين يعاونونهم على ظلم الرعية بالفتوى أو بالصمت .

الشورى ليست الديمقراطية لعدم وجود طريقة ثابتة لاختيار الحاكم أو تحديد مدة ولايته أو حق خلعه لو انحرف، وتأكيد حق المعارضة والاختلاف، وحقوق الانسان الاساسية الأخري كما أن الخلاف يدور حول إلزامية الشورى. قد تكون شكلا يتضمن ديمقراطية ما ولكن لا توجد ضمانات ولامؤسسات تحرص علي بقاء واستمرار وتنفيذ الشوري ، إذ تترك لتقديرات الحاكم نفسه وضميره واخلاقه ومدي خشيته الله . لذلك كان التطور السلبي الذي ساد

(9) نفس المصدر ، ص 18.

(10) كلمة جلال على لطفى رئيس القضاء فى مؤتمر العدل والاصلاح القانونى، صحيفة الانقاذ الوطنى. 12 مارس 1991.

الدولة الاسلامية حتميا ، أو كما يقول الحديث :" إن هذا الامر بدأ رحمة ونبوة ، ثم يكون رحمة وخلافة ثم يكون ملكا عضوضا ، ثم كائن عتوا وجبرية وفسادا في الارض ، ، يستحلون الحرير والفروج والخمور ويُرزَقون علي ذلك وينصرون حتى يلقوا الله عز وجل ".[11] ومنذ تولي الامويين اعلن معاوية أنه جاء بسيفه دون رضاء أحد : " فاني والله ماوليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي ولكني جالدتكم بسيفي هذا مجالدة "، ولم يعد الرعية باقتفاء أثر الخلفاء الراشدين . ومنذ ذلك الحين عرف المسلمين دولة سياسية صرفة وتم تدشين لادينيه الدولة بخطاب معاوية حين تولي الحكم.[12]

هناك مفهومان في الفكر الاسلامي يناقضان ضرورة الديمقراطية أو الشوري وهما : الفتنة والشوكة . فالمسلمون يخضعون للحاكم حتى ولو كان جائرا خشية الفتنة ، كما تعتبر المعارضة دائما حسب الفهم الديني - فتنة أو حتى بغيا ويقام علي المعارض الحد . كما أن الشوكة كمفهوم تعني الشرعية الثورية ، وهذا مايجعل الانقلاب العسكري مقبولا شرعا كما يظهر في كثير من احكام الفقهاء وآرائهم . روي عن أحمد بن حنبل : " من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين . لا يحل لاحد يؤمن بالله واليوم الآخر آن يبيت ولا يراه اماما عليه، برا كان أو فاجرا فهو أمير المؤمنين." وقال إبن جماعة قاضي القضاه في القاهرة : "إن خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو ليس من أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم ، ولايقدح في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا." ويقول فقهاء المالكية: "من اشتدت وطأته وجبت طاعته." [13]

---

(11) ابن كثير : البداية والنهاية ، ص 8 -21 نقلا عن محمد عابد الجابرى ، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته . المركز الثقافى العربي الدار البيضاء 1990، ص 251.

(12) محمد عابد الجابرى، المرجع السابق، ص 250 - 254.

(13) نفس المصدر ، ص7 - 388.

لم يقدم التراث والفكر السياسي الاسلامي مساهمات جيدة في مجال الديمقراطية خاصة إذا اقتصر مفهوم الشوري وهو اساسي في هذا الميدان، إذ يحدد: "لايحتوي من الشوري في انتخاب الولاة وتقرير السياسات العامة الا تلك السنن المحدودة بعهد الصحابة والا مايمثله مفهوم الاجماع في الاحكام الفقهية ومايمثل مفهوم أهل الحل والعقد الذي كان حظه في الواقع أدني بكثير من حظ الاجماع. أما نصيحة الولاة فانها في التراث سنة واسعة متصلة لعهود طويلة ثم انا قد ورثنا نعم التقاليد في علوية الشريعة وحاكميتها ضابطا هائلا للسلطة وفي استقلال القضاء وهيبته حارسا لحكم الشريعة."[14] هكذا لم يبق من الشورى غير نصيحة ولاة الامور وهي مجرد استشارة لاتعكس أي شكل من أشكال المشاركة الشعبية في الحكم إذ يقوم بها العلماء فقط ، كما أن صاحبها لايملك غير القوة المعنوية لفرض رأيه. فالشعب كان دائما بعيدا عن دائرة اتخاذ القرار وبقي مهشما، لذلك انتشرت صفات تحقيرية للإشارة للشعب أو الجماهير وتستعمل كمترادفات، مثل : العامة، الدهماء، الغوغاء ، الاوباش ، الرعاع ، الفساق الزعار (الزعران) المفسدين ... الخ

تسود الحركة فكرة استراتيجية مضادة للديمقراطية ومن خصائص المجتمعات الشمولية وبالذات النظرية النازية في المانيا والفاشية في ايطاليا والستالينية في الاتحاد السوفيتي، وهي فكرة أن تكون الجماعة الاسلامية وهنا (الجبهة) – هي المجتمع أو الامة. من المعروف أن وجود الدولة يقابله مجتمع مدني ووجود المجتمع المدني وتطوره من ضمانات الديمقراطية ليس فقط كمؤسسات ودساتير ولكن دمقرطة الحياة نفسها وهذا أحسن واضمن: أن يعيش الناس الديمقراطية في انفسهم أي داخل العائلة وفي المدرسة وفي النادي والحي والنقابة والحزب والقبيلة.. الخ. هذه الفكرة لدى الإسلامويين تهدف لتذويب الجميع دون فروق واختلاف في الحزب /المجتمع أو الدولة أو الامة ، وهذه ما تسميه الحركة الإسلاموية: "استراتيجية التحول الشعبي والتمكن المجتمعي."[15] وهذا ما يبرر اختراق التنظيم الطليعي أي

(14) حسن الترابي، الشورى والديمقراطية، مصدر سابق، ص 20.

(15) حسن الترابي : الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص 65.

"الاخوان المسلمين" لكيانات تشكل جبهة يسيرها الاخوان المسلمون لانهم الاكثر حركية : " ثم يقوم العنصر الحركي منبثا في قاعدة هذه الكيانات أو قيادتها غير غالب بعدده بل بأثره ووعيه بمقتضيات حركة الاسلام. " (16) يُسمي التنظيم المبسوط لابراز تمايزه عن الاحزاب، وقد كان حسن البنا يرفض اعتبار "الاخوان المسلمين" حزبا من الاحزاب ورفض بالتالي تعدد الاحزاب . وكان سيد قطب هو أول من وحد بين التنظيم والمجتمع باعتبار أن الجماعة إنتقلت من معناها التنظيمي الضيق إلى معني الأمة أو نواة الأمة ويستعيد تجربة النبوة بتقسيم الناس إلى دار الاسلام مقابل دار الحرب. ويري الجورشي في نفس الاتجاه ان الحركة ليست حزبا بل هي أقرب إلى "الجماعة - الحزب" أو "الظاهرة - التنظيم "لانها ليست مجرد تشكل سياسي يهدف إلى إستلام السلطة، ولكنها قراءة للدين والثقافة والمجتمع قد تجسدت في نمط من التربية واشكال التنظيم وتدعو إلى ولادة " جديدة - قديمة - وهذا هو المهم في الحركة - إنها تدعو إلى "فكرة الاحتكار الكامل للنفرذ والقوة"(17).

يُفضّل الترابي طريقة التمكن المجتمعي حين تكون الحركة خارج السلطة ثم حين تتمكن من السلطة: إنفرادا أو مشاركة أو من وراء حجاب ففي المرحلة الأولي مطلوب "التربية الخاصة والتعبئة الشعبية" كخطتين متلازمتين لتغيير الواقع بالجهاد ثم الحكم. ويري بتكامل هذا النهج حسب القرآن إذ: "خاطب بداعية الايمان وواجب المجاهدة " لمحق قوة الباطل ودك دولته لئلا تكون فتنة أو تهدم اطر التدين أو تفسد الأرض. وفي المرحلة الثانية أي عند الوصول إلى السلطة ـ مهما كانت الطريقة ديمقراطية أو ديكتاتورية عسكرية ـ تستمر الحركة في تغيير الواقع حسب تصورها :" إذا تمكن أهل الدين في الأرض يسرا أو قسرا فانهم يمضون في تزكية المجتمع بالدعوة ، لكنهم يضعون قوة السلطان أيضا لتغيير الواقع وإنفاذ حكم الله قانونا

(16) نفس المصدر ، ص 68.

(17) صلاح الدين الجورشي: الحركة الاسلامية: رؤية مستقبلية، مصدر سابق، ص 137. (18) حسن الترابي : نظرات في الفقه ، مصدر سابق ، ص 50.

وسياسة."[18] وعند ماتقترب أي حركة إسلامية من الامساك بالسلطة فإنها تتنكر لشعارات التدرج في تطبيق برامجها السياسية التي تسميها زورا الشريعة الاسلامية بل تهاجم أي دعوة للتدرج وهنا يظهر التطرف ورمي المجتمع بالجاهلية مما يقتضي تطبيق المنهج الجهادي الثوري الجذري الفوري كما تقول الحركة وليس الاصلاح الرفيق البطيء أو المتدرج (ص 53) ويعتبر التدرج تأخيرا للاحكام الشرعية ، بل يقول الترابي :" إلا أن يكون التدرج حيلة لاحكمة وذريعة للتربص والتسويف ، وهو كذلك عند بعض المتعقلين الذين يجادلون نفاقا في حرج تطبيق الشريعة."[19] وفي السلطة تتغير اللغة والمرونة وقشرة الحداثة ويسفر التعصب عاريا ، فرغم الحديث المستمر عن مقاصد الشريعة في كل كتابات وتنظيرات الترابي ، يصرخ فينا: "ولا معنى بل ولا صدق في زعم من يزعمون ضرورة البدء بمقاصد الدين ثم يردونها إلي عموميات من الشوري والعدالة وكرامة الانسان، يضاهون المباديء الرائجة لدي البشر قاطبة مؤمنهم وكافرهم." (ص 56) أو "ومن الحيل الشائعة لتعويق إقامة النظام الاسلامي الاعتذار بضرورة التمهيد لها باجراء دراسات عميقة حتي تتبين مقتضي الدين فنطبقه حكيما غير معيب، مراعاة لخطر الدين ووقاره وعدم اقتحامه بعفوية، وحذرا من تشويه الاسلام والتنفير عنه." (ص57) وفي موقع آخر يقول عن الدعوة القائلة بان نبدأ بتربية المواطنين أولا : "بعض الناس قد يعبرون عن نظرية الارجاء بشعار شائع يرفعه كثير من المنافقين وقليل من المخلصين ، وهو أن التربية ينبغي أن تسبق القانون ، يرفعه كثير من المنافقين لأنهم يريدون أن يسوفوا الامور ويعيشوا دهرا من الزمان يعربدون قبل أن تقع عليهم إحكام الشريعة وتقطع متعتهم " (ص 150) وكأن كل المعارضين لشريعة الترابي قابعون في حانات للخمر أو في أحضان حسناوات يعبون من المتع واللذة قبل أن يقع عليهم سيف الترابي أو سوطه . هذا تسطيح وسذاجة متعمدة في الحوار وعدم احترام الخلاف .

---

(19) المصدر السابق ، ص 55.

تصبح الشورى والعدالة الاجتماعية وكرامة الانسان مجرد عموميات ثانوية في اولويات الحركة حين تصل الحكم، وقبل ذلك هي الاولويات لان الاسلام ليس مجرد حدود وتقطيع اطراف وجلد ورجم، وللمفارقة فالاسلامويون هم أنفسهم الذين يجعلونه كذلك عندما تواتيهم فرصة تطبيقه حسب رؤيتهم القاصرة. يؤكدون باستمرار بان الديمقراطية أو الشوري ليست مهمة ملحة في برنامجهم وهم في السلطة بسبب عجز الانظمة الديمقراطية قبلهم الموجودة ثم بزعم أن تطبيق "الشريعة" يحل تلقائيا كل هذه القضايا. والواقع السوداني اثبت أن أي حركة اسلاموية ـ حتي لو تمتعت بديمقراطية موطنها ـ هي في النهاية دعوة لدولة شمولية قمعية قاهرة تقوم علي الحزب العقائدي الواحد أو شعبوية الحزب الديني الواحد(One Party Religious Populism) كما يحدث في السودان الآن. فالحركة بدعوي الاسلمة تهيمن علي كل مجالات الخدمة المدنية والتعليم والاعلام والثقافة وكل المجتمع المدني ، وتنشر عيونها وتنظيماتها في الاحياء والمدن والارياف، وتنوع أجهزة الأمن والتجسس بتوهم خطر خارجي وداخلي : صليبي، علماني، شيوعي، امبريالي ـ كما تردد إذاعتها وصحافتها. تعطي الحركة الاسلاموية هذه الهيمنة الشمولية الكاملة تبريرا ايديولوجيا بلغتها الغامضة: " تمكن في مجتمع المسلمين الحاضر هذا الاختلال في معادلة الوجود الاجتماعي بين الوجدان الشخصي والعرفان المجتمعي والسلطان الرسمي." (ص34) وازالة هذا الاختلال حين تصل الجماعة الاسلاموية إلي السلطة لا يحل بالديمقراطية واعلاء قيمة الانسان وحقه في الابداع والاختلاف. والدولة – المجتمع – الحزب التي يبشر بها الاسلامويون يتنفسها الناس قمعا في كل أمكنة وازمنة الوجود والحياة اليومية . يقول الترابي عن النظام الاسلامي الممكن: "إن القضايا ذات الخطر التي يطرحها أي نظام دستوري إسلامي يُتخذ اليوم، لا تقتصر علي شرعية اختيار أولياء السلطة ولا على مدى سلطتهم إزاء حرمات الرعية ـ أو الحقوق الاساسية كما يسميها المترجمون ـ بل تشمل حصر وظيفة الدولة وتكثيف الموجهات المذكرة للشعب بالتكاليف والمبادرات المستحقة عليه في المشاركة في السلطة ثم في الاعمال العامة كافة ،

حتى لا يكون الرأي كله في المداولات الديوانية ، والعلم كله في المدارس النظامية ، والمعاش كله في القطاع العام."[20] والمقصود بالشعب هنا أعضاء الجماعة والمتعاطفين معها فقط ويتم عزل الآخرين بوسائل شتي حتي يرضوا بالامر الواقع، كما حدث في السودان الآن بالنسبة للمؤتمرات التى تعينها الحكومة وكل من يتغيب أو يقاطع يصنف كخارج أو معارض أو باغ ويحرم من حقه كمواطن في المشاركة السياسية والتي لا تعني الحضور فقط، بل المشاركة أولا في تحديد ماهية ما يستدعي الحضور. ديمقراطية جديدة: أن تشارك في شيء لم تشارك في إيجاده وإنجازه ! تجربة السودان اختبار للاسلامويين يفضح ادعاءاتهم الديمقراطية ، ولكنها تجربة وعبرة للشعوب الأخرى لكي تتعلم من معاناة الشعب السوداني حين فرط في فهم الاسلامويين علي حقيقتهم وظنهم جزءا من قيمه وتقاليده ونظرته للكون والحياة ، فانقلبوا عليه.

ب ـ الاقتصاد

لم تقدم الحركة الاسلاموية المعاصرة عموما أي نظرية إقتصادية اصيلة ومتكاملة ، فهو تعمل باستمرار كرد فعل لتحديات من خارجها وليس نتيجة تطور ذاتي يتجه نحو الخارج ، ولكن هناك تحديات وابتلاءات يتم استبطانها لتعكس ذاتا مضطربة إزاء عالم يتغير سريعا ومجتمعات لم تعد تكفيها الدهشة والتعجب. كانت الحركة الاسلاموية السودانية تركز علي السياسي باعتبار ان الامساك بالسلطة يعني حل كل المشكلات والقضايا لانها ذات طبيعة أخلاقية وبتضافر الدعوة والسلطان تتغير اخلاق الناس إختيارا أم كرها. ومن الجدير بالملاحظة إن الاخلاق كقيمة انسانية يختزلها الاسلامويون في الجنس أو الشرف المرتبط بالجنس ولاتتسع لتشمل اخلاق

(20) المصدر السابق ص 55 – 56.

العمل والصدق والسلوك والمعاملات عامة الا في حالات قليلة . لذلك الربا يدان دينيا وبالتالي اخلاقيا ولكن الاستغلال أو الاحتكار تحتاج ادانته إلي اجتهاد وموقف طبقي متقدم لا نجده في الحركة الاسلاموية. من هنا كان الربا هو المشكلة المحورية في مجتمعات تشكو من التخلف والمجاعات وعدم تلبية الحاجات الاساسية. ابتعدت الحركة الاسلاموية السودانية عن نقاش المسألة الاقتصادية بكل ابعادها الاجتماعية والثقافية ، وتوقفت عند نقاشات سطحية تؤكد وسطية الاسلام بين :"الرأسمالية الربوية والاشتراكية الالحادية ." وتعترف الحركة بقولها: "ولكن ذلك كله طرح نظري جدلي واقف عند العموميات. فالمرحلة في الدعوة كانت تقتضي تركيز الاصول دون تفصيل السياسات الدستورية أو الاقتصادية"[21] كان لنجاح التيار المحافظ في السيطرة على الحركة الاسلاموية السودانية أثره في البعد عن قضايا ذات مضمون متقدم كما ظهر في برنامج حركة التحرير الاسلامية في الخمسينات ، يقول الترابي عن هذا التحول داخل الحركة : "إن بعض عناصر الحركة الاسلامية ممن كانوا متأثرين بسابقة توجه اشتراكي لم يثبتوا فيها ليطوروا الاهتمام المفصل بالاقتصاد ، وأن الحديث المحدود داخل السودان وخارجه عن الرأسمالية أو الاشتراكية الاسلامية كان منكرا في مرحلة نشوء الدعوة وحرصها علي تأكيد الهوية الاسلامية الخالصة والتحرر من شبهة التلوث الغربي أو الشرقي."[22] ومن الجدير بالذكر أن كتابات الاسلاميين عموما تعكس أجواء صعود أو هبوط تيارات اسلامية معينة حسب الصراع الاجتماعي وبروز فئات اجتماعية، لذلك يظهر كتاب مثل "العدالة الاجتماعية في الاسلام "لسيد قطب (1949) مع عنفوان الحركة الشعبية في مصر ولجان الطلاب والعمال التي تشكلت عام 1946 - كذلك يكتب مصطفي السباعي "اشتراكية الاسلام" في بداية الستينات.[23] أما منذ منتصف السبعينيات فعناوين الكتب والمقالات لا تخرج: عن المصارف والبنوك الاسلامية أو الربا ،

(21) المصدر السابق ، ص 34.

(22) حسن الترابي ، الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص 173.

(23) طبعة دار الشعب ، القاهرة 1962.

فقد فرضت الحقبة النفطية والطفيلية فكرها، والذي يحاول البحث عن جذور في الفقه القديم والذي بدوره لم يهتم إلا باحكام الاموال والخراج فقط لعدم وجود علم مستقل للاقتصاد في الاسلام في الماضي.

لم تسهم الحركة بأي إنتاج في مجال الاقتصاد ولكنها اقتحمت عمليا ميدان التجارة والمال واسمته الاقتصاد الاسلامي . فقد دخلت هذا الميدان في السبعينيات بعد أن ترك بعض اعضائها العمل الحكومي واتجهوا نحو بلاد النفط . تري الحركة أن هذا التوجه الجديد مكنها من تجنب الكبت والاضطهاد خلال بداية عهد نميري. ويقدم الترابي وصفا طريفا لذلك الوضع: "وهذا التوجه حال معروف عند كل الاقليات التي تكبت سياسيا فتنصرف إلي الاقتصاد ، يعرف ذلك في تاريخ الوجود الاسلامي المستضعف سياسا في بعض البلاد الافريقية والآسيوية وفي حال اليهود في الغرب."[24] وتعترف الحركة بأن عملها الاقتصادي كان نتيجة ضرورات سياسية شخصية ولكن تدهور الاوضاع الاقتصادية في السودان نبه الحركة للاستفادة من تلك الظروف في تحقيق استراتيجيتها للتمكن من المجتمع وبالفعل بدأت منذ منتصف السبعينيات بالاستفادة من الصعوبات الاقتصادية واستثمارها سياسيا ، يقول زعيم الحركة :ـ "وصادف ذلك إن قد توجهت الحركة في ذلك التاريخ بهمها الاستراتيجى لاستيعاب المجتمع وقدرت أنها لن تحيط بالسياسة وحدها أو بالعمل الثقافي والاجتماعي إلا أن تأتيه أيضا من قبل مشكلاته وتطلعاته الاقتصادية." [25] تزامن ذلك مع اختيار نظام نميري للتوجه الرأسمالي التابع كاملا خاصة بعد حملته الدموية على الشيوعيين السودانيين عام *1971* وبعد اتفاقية أديس أبابا مع الجنوب عام *1972*. شهدت هذه الفترة تطورات عامة تمثلت في سياسات وارتباطات معينة، كان التطور الاول دخول الرأسمالي الامريكي تناسقا مع تحرك السودان نحو تحالف أوثق مع الولايات المتحدة فيما يتعلق باستراتيجيتها الافريقية والشرق أو سطية. والتطور الثاني وهو اعلان إستراتيجية اعتبار السودان

(*24*) حسن الترابي، المصدر السابق، ص *174*.

(*25*) المصدر السابق ، ص *175*.

سلة غذاء للمنطقة مما أدى إلي وقوع قطاعات حيوية من الاقتصاد تحت سيطرة البترودولار العربي مع التقنية والخبرة الغربية. اما التطور الثالث فقد تمثل في الانتشار الكاسح للمصارف الاسلامية والتوظيف الاسلامي وماصاحبها من مضاعفات سياسية مدمرة.(26) تسمي الحركة هذه التطورات الاقتصاد الاسلامي وتفخر بدورها في تثبيت هذه السياسات ، يقول الترابي :" ثم اتسعت رقعة الاقتصاد الاسلامي بتأثير الحركة علي السلطة ، فصدرت قوانين فارضة للزكاة ومانعة للربا وواضعة لاحكام المعاملات المدنية الشرعية ، حتي كاد الاقتصاد الاسلامي أن يكون خيار الدولة في السودان." (27)

تحاول الحركة الاسلاموية أن تعطي كل تصرفاتها ومواقفها وجها دينيا متعاليا وتحول المدنسات إلي مقدسات . فقد تسببت بعض المؤسسات الاقتصادية الاسلاموية في مشكلات تموينية وتخزين السلع الضرورية والمتاجرة في العملات والآن تقوم ببيع القطاع العام لتشتريه هي نفسها بثمن بخس. رغم ذلك يُجمِّل الترابي ممارسات الحركة الاقتصادية : "وإنما كان الدافع الأول لقيام مؤسسات اقتصادية اسلامية محدودا يقتصر علي عرض الدعوة من خلال الاقتصاد ، إذ توخي أساسا بناء نماذج تبرز تميز نظم الإسلام وأصالتها وتؤكد حقها في الوجود والمقبولية وتصدق إمكان اجتناب الربا وحكمة تحريمه."(28) ولأن الحركة براجماتيه أي عملية نفعية فهي ليست محكومة بمبدأ يوجه تفاصيل تطورها بل تمرحل عملها استجابة للظروف وانتهازا للفرص. لذلك حين " تكاثرت المؤسسات خاصة وعامة ، وتعاظمت عائداتها الربحية ، وأدت إلي ترويج المؤسسات الشعبية الواسعة في الاعمال التجارية باقبال الناس علي الكسب الحلال وأستقطبت مدخرات مالية كانت مكنوزة ورؤوس أموال عربية كانت تحجم عن السودان" (ص176) كانت

---

(26) عبد الجليل مكى : التبعية والسلطوية فى تطور السودان. (مجلة الطريق العدد 2 /3 يونيو) 1991 ص 41.

(27) حسن الترابى : الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص 175.

(28) المصدر السابق ص 175.

النتيجة : "ثم بدت للمؤسسات الاسلامية - من بعد الآثار الاقتصادية والفكرية الأوسع - أبعاد سياسية لم تكن مقدرة." وحين اتخذت الحركة المؤسسات الاقتصادية سلاحا في معاركها السياسية وفي الضغط أو الاستمالة تشبها بطريقة معاوية بن ابي سفيان في العطاء السياسي أو "المواكلة الحسنة والمشاربة الجميلة " [29]، وفي هذه الحالة تعرضت الحركة لنقد صادق من الوطنيين الغيورين على مقدرات البلاد. ولكن الحركة الاسلاموية حولت صراعها السياسي المدعوم بالمال الطفيلي إلى معركة بين الايمان والكفر، واعتبرت نقد هذه المؤسسات الاقتصادية نقدا للدين واضعافا له ومؤامرة أجنبية، واستعملت تعبيرات مثل "فرأي فيها اعداء الدين خطرا كبيرا". أو في موضع آخر : "وبمادية منطلقات الرأسماليين أتهموا أن الباعث عليها إنما هو استغلال المتدينين بأسم تحريم الربا وأكل اموالهم بالحيل والتوسل بها إلي السلطة السياسية ، ومن ثم صوبوا نحوها كيدا دوليا عظيما وحرضوا عليها مواليهم في الداخل. وتصدي لها كذلك آخرون ممن أخذهم الحسد لثروة الاسلاميين النامية أو القلق من منافستهم السياسية أو الارتياب من دعوة دينية لاترتبط بالمسكنة والتزهد كما يعهدون."[30] وبالفعل تحولت إلي دعوة دينية ترتبط بالترف والاستكبار وحب المال، ورغم أن قدراً من الزهد مطلوب دون شطط في بلد تهدد المجاعة فيه ثمانية ملايين مواطنا لكي لانستفزهم بالقصور وسيارات الكريسيدا وغيرها من منتجات الحضارة الغربية "النجسة".

ليس للفقراء مكان في الاقتصاد الاسلاموي غير الإغاثة - والتى جعلتها الجماعة من اهم قنوات الثراء الحرام - بينما الفقراء والمحتاجون على بعد خطوات من الموت جوعا وعطشا ومرضا . فالعدالة الاجتماعية لاترد في برنامج " الجبهة الاسلامية القومية " كمبدأ أساسي بل عرضا وهذا ليس بغريب علي الفئات الطفيلية المكونة للجبهة وغيرها من الحركات المشابهة . ففي مصر مثلا أفتي الشيخ صلاح ابو اسماعيل بان تهريب العملة ليس

(29) محمد عابد الجابرى ، المصدر السابق ، ص 281.

(30) حسن الترابى : مصدر سابق ص 176.

حراما لأنه تجارة وتسعة اعشار الرزق في التجارة ، وافتي مفتي الجماعات الاسلامية المتطرفة بان تهريب السلع حلال لأنه لاحدود بين دول الاسلام.[31]
ويدافع زعيم الحركة والامين العام لمؤتمر التضامن الشعبي العربي - الاسلامي (الترابى) عن بنك الاعتماد والتجارة رغم كل الفضائح المشينة، ويحاول تديين فساد البنك وغسل وصماته كما غسلت اموال المخدرات، يقول في تعليق عن البنك الذي يستقطب جل الاموال الطفيلية وعن أزمته بانها: "حلقة من حلقات التآمر لتطويق المقدرات الاسلامية. الهجوم علي البنك الذي هو مؤسسة إسلامية الادارة عربية الملكية إنما جاء بسبب التطور الكبير الذي شهده البنك وتجاوزه للحدود المسموح بها في المنافسة الدولية . لعل ذلك جزء من الحملة علي أن قوي عربية واسلامية تتجاوز بقوتها الاقتصادية والعلمية والعسكرية ما تحدده الدول الكبرى." [32] أما الجانب العملي لاقتصاد الجبهة الاسلاموي فقد عاشه الشعب السوداني خلال اكثر من عامين، أي فترة الحكم العسكري الحالية ورأي مصادرة الاموال والسيارات الخاصة وهبوط قيمة الجنيه السوداني ليعادل الدولار الامريكي أكثر من سبعين جنيهاً سودانياً وليتم بيع النقود نفسها لتجنب التعامل بالشيكات، وتحويل مؤسسات القطاع العام إلى تجار الجبهة بأسعار رمزية ، ومنح الرخص التجارية واحتكار سلع معينة... الخ وتري الحركة أنها أدركت مغزى الاقتصاد في الدين ودوره في حركة الاصلاح الاسلامي دفعا أو تعويقا." وتضيف: "وإذ جري ذلك في سياق توجه الحركة النظري الاسلامي وحركتها السياسية لتمكين قوة الدين."[33] وبالفعل حققت التمكين ولكن ليس لقوة الدين بل لفئة " تشكلت من البورجوازية التابعة حديثا للرأسمال الاسلامي المتعدد الجنسية الذي يعتبر مكونا عضويا في الرأسمال العالمي[34].

(31) الحركات السياسية في مصر - النهج عدد25 السنة السادسة 1989 ص 13.
(32) تصريح الترابى فى صحيفة «السودان الحديث» يوم 30 يوليو 1991.
(33) حسن الترابى : الحركة الاسلامية ،. مصدر سابق ، ص 177.
(34) عبد الجليل المكى، مصدر سابق، ص 46.

جـ - الجنوب والتعددية الثقافية

رغم أن الحركة أصدرت " ميثاق السودان " وافردت في دستورها مادة تسمح فيها لغير المسلمين أن يشتركوا في نشاطها وفقا لاهداف الجبهة ووسائلها العملية (المادة 53 فقرة د) ، ولكنها في الواقع والممارسة ، ومن تاريخ بعض المتعصبين في الاسلام لايمكن أن تقف مع مساواة المواطنين وفقا لحق المواطنة وليس حسب العقيدة ، لان هذا يعني العلمانية في نظرهم . كما أن مصطلح التعددية لايرد أبدا في أدبيات ومواثيق الجبهة بل نقرأ في دستور الجبهة المادة (29) : "تهدف الجبهة لجعل العربية لغة التعليم في كل مراحله ولغة الخطاب في كل البلاد ولغة العلوم والحياة عامة " وفي المادة (31) : "وتوجيه الادب والفن حتي يتصل كلاهما بمقاصد الحياة المتدينة ". وتتحدث عن السودان كقطر موحد دينيا ، تقول المادة (5) (الاهداف السياسية والدستورية) :ـ "تتطلع الجبهة لتحقيق الوحدة الاكمل للشعب السوداني في ظل الايمان بالله والاعتصام بحبله ، وذلك بتنظيم التفاعل البناء بين القوى والاتجاهات وترقية الوعي السياسي . حتي يتم التحرر من العصبية والعنصرية." وتطلق الصفتان الاخيرتان دائما علي المطالب والحركات الاقليمية. وتتحدث الحركة عن اتجاه خطير في داخلها دون تحديد حجمه واثره :" ولربما كان يراود البعض فيها - إذا تذكر معضلة الجنوب مع الاسلام - أن يتمنوا انفصاله ليخلص الأمر لتقويم المجتمع المسلم دون خلاف في اصل الملة."[35] وتظهر بينهم بعض الاصوات الداعية لانفصال الجنوب لانه العقبة الاساسية في سبيل التطبيق الشامل للشريعة أو قوانين سبتمبر 1983.

الحركة الاسلاموية بحكم طرحها واجتهادها في قضايا عديدة هي امتداد

---

(35) حسن الترابي: الحركة الاسلامية مصدر سابق، ص 156.

لتيار رجعي محافظ في الصراع داخل المجتمع تختلف الظروف الاجتماعية - الاقتصادية والتاريخية التي تنتجه، ولكن تتشابه قراءته وتأويله للقرآن كمرجع ومصدر واحد ومطلق . فمع أن الاسلام ساوي بين البشر وبين المسلمين وكرم بني آدم كيثر واستخلفهم في الارض، إلا أن الارستقراطيات العربية المسلمة ابقت علي امتيازات عرقية وعنصرية هي بقايا جاهلية استصحبتها معها إلي الاسلام. هناك شواهد كثيرة لهذه التفرقة تبدأ من التعامل مع الموالي وحرمانهم من كثير من الحقوق فلم يعينوا في القضاء ولا المناصب السياسية إلا نادرا ، " وكان العرب لايكنونهم بالكني ولايدعونهم إلا بالاسماء والالقاب ، ولا يمشون في الصفوف معهم ، ولا يتقدمونهم في الموكب ، وأن أحضروا طعاما قاموا علي رؤوسهم ، وإن أطعموا المولى لسنه وفضله وعلمه أجلسوه في طرف الخوان ، لئلا يخفي علي الناظر أنه ليس من العرب ولايدعونهم يصلون علي الجنائز إذا حضر أحد من العرب." فقد "كانت وضعية الموالي من الناحية الشرعية وضعية أناس أحرار ، ولكنهم من الناحية الفعلية الواقعية ، لم يكونوا يعتبرون في مرتبة واحدة مع العرب."[36] كذلك كان اللون فاصلا رغم الغاء الرق وعدم اقتصاره علي السود . ويورد ابن قتيبه هذه القصة عن عمار بن ياسر رغم مكانته الدينية؛ فقد قدم عمار كتابا يعدد فيه بعض المسلمين تجاوزات عثمان، وتخلى الآخرون عنه حتي بقي وحده ، طلب مروان بن الحكم من الخليفة عقابه قائلا: "يا أمير المؤمنين إن هذا العبد الاسود - يقصد عمار - قد جرأ عليك الناس، وإنك إن قتلته نكلت به من وراءه ." فقال عثمان اضربوه فضربوه وضربه عثمان معهم، حتى فتقوا بطنه." [37] من الامثلة أن الحجاج حين سمع بنقد الحسن البصري، خطب في أهل الشام :" يا أهل الشام أيشتمني عبد من عبيد البصرة وانتم حضور فلا تنكرون "وقصة أبن الحنفية تبين مدي التراتب العرقي أو الاثني - القبلي ، فقد سئل في كون أبيه يدفع به إلي الحرب بينما يحتفظ بالحسن والحسين قال : "لانهما كانا عينيه وكنت أنا

(36) محمد عابد الجابري : العقل السياسي ، مصدر سابق 261، وعن العقد الفريد.

(37) عن المصدر السابق، ص 238.

يديه ، فكان يقي عينيه بيديه " فالمعروف أن امه كانت من حنيفه وليست من قريش، وكان ابن الزبير يعيره بذلك [38].

أردت القول بأن المحك هو المعاملة الواقعية وليس مايقوله النص. بالذات في السياسة إذ من المهم كيف يتحول النص إلي حياة معاشه وهذا ينطبق علي قضية الجنوب ، المرأة ، الفن وكل القضايا الاجتماعية. المطلوب كيف تتبدي النصوص والنظريات في سلوك يومي وعلاقات إجتماعية مضطردة ؟ بالنسبة للجنوبيين لم تتخل الحركة الاسلاموية عن عنصريتها تجاه الجنوبين، فعملية التبشير أو الدعوة هي في نظر الاجتماعيين والانثروبولوجيين دليل علي مركزية ثقافية أو عنصرية. لان الداعية أو المبشر يفترض أن ثقافته أو دينه أحسن من ثقافة ودين الآخر فيعمل علي فرض ثقافته سواء بالاقناع أو الرشوة أو بأي طريقة. ومن مظاهر العنصرية في الحركة إنها رغم قولها عن غير المسلمين أنها وضعت ضمانات فقهيه وفصلت الامر ثم " أتبعته بممارسة في العلاقات السياسية والشخصية نافية لفتنة الطائفية الملية" [39] فلنترك الذميين ونسأل : هل ظهرت علاقات شخصية بين المسلمين الجنوبيين والمسلمين الشماليين داخل الحركة ؟ وكمعيار اجتماعي نختار الزواج كاداة للتقارب والامتزاج هل تستطيع الحركة المغرمة بالتصريحات والبيانات أن تمدنا بعدد الزيجات التي تمت بين جنوبين مسلمين وشماليات مسلمات داخل التنظيم ؟ تصبح تلك الشعارات صادقة حين نقرأ في الصحف أو نسمع مثلا بزواج إبن الوزير الجنوبي (ع . د .) الاسلامي من كريمة الداعية الاسلامية الدكتورة (س.أ.) هنا تتحول المساواة إلي واقع معاش - رغم ذلك توقد الحركة الاسلامية نارا عنصرية جديدة قائمة علي الدين إذ تربي في أبناء بعض المجموعات الاسلامية غير العربية شعورا بالتفوق القائم علي حسن التدين كمعيار كما يجعلهم أعلي مكانة رغم أصولهم ومنابتهم العرقية ، فهي تستبدل عنصرية اللون والاصل أو الجهة بعنصرية الدين أو الدعوة والجهاد.

---

(38) من أجل تفاصيل اكثر ، راجع المصدر السابق ص 294 وما بعدها.

(39) حسن الترابي : الحركة الاسلامية ... مصدر سابق ، ص 158.

د ـ الموقف من القومية

إشكالية الخطاب الاسلاموي في كونه " كل يوم هو في شأن، " وقد تكون هذه ظاهرة جيدة قد تعني التطوير احيانا المتواصل وليس الانتهازية وعدم المبدئية والتناقض في المواقف. التغيير والتبديل المستمر شمل الموقف من القومية العربية والتي ناصبتها الحركة العداء ووصفتها باقذع الاوصاف طوال التاريخ العربي المعاصر ، وفي الفترة التي تصاعدت فيها نضالات القوميين ضد الاستعمار والصهيونية ، بينما وصل الأمر ببعض الاسلامويين أمثال الشيخ الشعراوي أن يعبر عن فرحته لهزيمة يونيو (حزيران) 1967 التي أذلت القوميين ! وكانت الحركة الاسلاموية تربط باستمرار بين القومية والعصبية أو تَفصل عمدا العلاقة الجدلية بين العروبة والاسلام ، فقد خلطت بين صراع سياسي بادرت به مع الناصرية وبين حقائق تاريخية لواقع لم يعرف هذا الفصل فعليا. تراجع الاسلامويين عن العداوة للقومية ليس تطويرا لمنطلقات فكرية جديدة لأن الحركة ذات نسق فكري مغلق، تحاول أن تعاكس به الواقع المتحول دوما ، ولكنه في حالة موقف الحركة الاسلاموية السودانية فهو قائم علي انتهازية وقحة لان بعض قادة هذا التوجه كانوا علي قمة جهاز وزارة الخارجية حين تم ترحيل اليهود الفلاشا من السودان ضمن مساومة بين الحركة والنميري والولايات المتحدة لم تكن معلنة وغُلفت بمبررات كثيرة، ولكن مؤرخ الحركة مكي يورد هذه الحقيقة الموحية : "وبالرغم من سخط الادارة الامريكية علي حركة تطبيق الشرعية إلا أنها تغاضت عن ذلك لان الرئيس نميري وازن ذلك بالسماح بتهريب الفلاشا إلي إسرائيل . ويبدو أن الادارة الامريكية ارتضت هذا العربون الذي هلل له اللوبي الصهيوني.[40]".

يتعامل كثير من القوميين والوطنيين مع الحركة الإسلاموية بكثير من الغفلة ، وقد يكونون مضطرين ، لتلك المواقف في الفترة الأخيرة. فقد

(40) حسن مكي : الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص 105.

ظهرت تحالفات ومحاولات حوار بين الاسلامويين والقوميين تمت كلها تحت شروط وبلغة الحركة الاسلاموية التي لم تتراجع حقيقة عن مواقفها القديمة، وكيف ذلك وقد أتي القوميون صاغرين مرغمين بعد سلسلة الفشل والهزائم والضعف المتواتر ، ونحن نعرف شروط القوي حين يتحالف مع الضعيف. رغم المؤتمر الشعبي الاسلامي الذي عقد لواؤه للترابي والجبهة القومية، يعبر الاسلامويون عن تقييم الحركة القومية بقولهم : " فإن الملأ منهم قد إتخذوا الاسلام كسبا عربيا وفصلا من البطولات والامجاد في كتاب العرب. وذلك حين راودتهم العصبية القومية وزين لهم أن الشعوب إنما تتحد وتنهض وتتعامل بطبيعتها الذاتية عرقا ولغة وتقاليد. لكن حمية القومية التي تُدبر عن الاسلام أو تتخذه فرعا من أصلها غشيت العرب عرضا من جراء مكرالمستعمرين وهوي قليل من العرب غير المسلمين . والغلبة الغالبة من شباب العرب اليوم تؤسس علاقة العروبة بالاسلام تأسيسا صحيحا يعرف خصوصية الوجود واللغة العربية ويجعلها في خدمة الاسلام"[41]. ويكرر الترابي بشماته الحديث عن عجز القومية وان مستقبلها رهين بعودتها إلي الاسلام ، فهي لم تبعد عن الاسلام يوما في تاريخها ولكنه يقصد اسلام " الجبهة " والحركات الاسلاموية. يقول عن تاريخ العلاقة مع القومية : " المناظرة مع الحركة القومية كانت سلبية نظرا لما لاحظ دعاة الصحوة في الدعوة القومية من ادارة الظهر للأمة الاسلامية . ومن الافتتنان بالمذهبيات الغربية اللادينية من علمانية ومادية في العقيدة والسياسة وفي كيد واضطهاد للحركة الاسلامية. هكذا علقت شبهة العنصرية وتهمة الكفر وصفة العداوة بالقومية العربية المتجسدة في مختلف التيارات والحركات والنظم السياسية"[42]. ولا يقلل الاسلامويون من قوة الشعور القومي ولكنهم يريدون توظيفه لخدمة اهداف الحركات الاسلاموية أو كما يقول الترابي "يمكن تسخيرها لتحقيق الوحدة بنحو يسلكها في عبادة الله وتوحيده . وفي الواقع العربي حاجات لتوحيد القومية إلي الدين". ويعلن بوضوح عن حتمية فشل

(41) لقاء مع الترابي في مجلة الحرس الوطني – مر ذكرها ، ص 23.

(42) حسن الترابي: نظرات في الفقه السياسي، مصدر سابق، ص 140.

الحركات القومية إذا لم تندمج في الحركة الاسلاموية والتي يسميها حركة التوحيد : "واخفاق مشروعات الوحدة الكثيرة المتواترة شاهد علي قصور دافع التوحيد القومي إلا أن يعزز بدافع التوحيد الديني الفعال. القومية وحدها لاتطرح من الوحدة مضمونا هدفيا ومنهجيا شاملا كالاسلام الذي يبرز معالم الحياة الموحدة المنشودة ومضامينها. لعل القوميين يلاحظون إنحسار الدعوات وبوار المخططات الوحدوية وتفاقم الاخفاق والاحباط الراهن فيدركون أنها لحالة مرضية جذرية لايجدي فيها إلا علاج حضاري أصيل شامل تلتمسه الامة في حق قيمها وعبرة تراثها الاسلامي"[43].

علاقة الاسلامويين السودانيين الحالية مع القوميين تحكمها عدة عوامل ودوافع منها الفكري والسياسي والمؤقت والاستراتيجي . فمن أهم الاسباب واكثرها إلحاحا عزلة نظام "الجبهة" في الخرطوم، فوجدت حرب الخليج فرصة للتقارب مع قوي مضادة للوجود الامريكي ووجدت تجاوبا في الشارع العربي، وبالفعل فتحت حكومة " الجبهة " قنوات مع كثير من الحركات الشعبية العربية وبعض الشخصيات العربية التي غضت الطرف عن إنتهاكات حقوق الانسان في السودان وقمع القوي السياسية التي كانت حليفة حقيقية واستراتيجية لتلك الحركات والقوى الوطنية طوال التاريخ المعاصر، مما يزيد من صحة شبهة ضعف الحس الديمقراطي لدى تلك الحركات والشخصيات فقد أعماها الموقف في السياسة الخارجية عن كل الانحرافات والتجاوزات التي تمارس ضد الشعب السوداني، وصدق من قال في حرب الخليج "أن فلسطين لن يحررها من يغلق السجن علي شعبه". أما الدوافع الاخري فأهمها طموحات الترابي في تحويل قيادة التنظيم العالمي لحركة الاخوان المسلمين من جنيف إلي الخرطوم مع تغيير التسمية وتوسيع الاطار ليضم القوميين المدجنين نتيجة الهزائم واليأس ويدعوهم لتغيير التسميات والتنظيمات والمناظرات وهو أول المستعدين لذلك كما عبر في كلمته امام المؤتمر الشعبي العربي والاسلامي : " قد أعددنا هذه التنظيمات والمناظرات

---

(43) المصدر السابق ، ص 140 .

لعهود مضت فانها لاتغنينا في العهد الجديد وإذا كان واحد منا يتوهم أن الاهداف التي عينها قديما والوسائل التي اتخذها واشكال التنظيم التي هيأها والاطروحات التي قدمها تغنيه في هذا الحاضر الجديد فهو شديد الوهم ، وأنا أول من يدعو نفسه إلي تجاوز شأني السابق ، إني ابحث اليوم عن اهداف جديدة في ضوء هذا الواقع الجديد وعن وسائل جديدة وعن اطارات جديدة اسميها تسميات جديدة "[44] . من ناحية أخري فالترابي قطع صلته بالتنظيم الدولي للاخوان منذ سنوات ورفض البيعة واكتفي بالتنسيق فقط لأن لكل قطر خصوصيته ـ كما قال ـ ولايجب أن تخضع كل الاقطار لتوجيه سياسي وفكري واحد وأن خير من يصوغ نظرية العمل والحركة في القطر هو أهله وليس أي طرف خارجي"[45] . هذا وقد شن التنظيم الدولي للاخوان حملة واسعة ضد الترابي وفصلوا كل التنظيمات السودانية المشايعة له في أمريكا وأوربا . من هنا يحاول الترابي الآن تقوية نفوذ المؤتمر الشعبي والذي يعتبره بديلا عن جامعة الدول العربية ومنظمة المؤتمر الاسلامي لانهما حسب قوله : " فقد تحولت هاتان المنظمتان إلي مؤسستين بيروقراطتين يغلب عليهما الروتين ، وتلبية مصالح طبقة الموظفين البيروقراطيين فيهما. منظمة المؤتمر العربي والاسلامي ستكون مختلفة ، وستتجنب كل نواحي القصور في هاتين المنظمتين وستجمع عصارة المفكرين في العالمين العربي والاسلامي ، وتحقق المصالحة التاريخية بينهم، للانطلاق نحو بناء مستقبل جديد".[46]

وهكذا يلوح الترابي بعصاه التوفيقية السحرية فيخلب ألباب المفكرين من يساريين وقوميين ووطنيين فيقفون أمام طروحاته المدهشة وليس افعاله . ثم يصفونه بالإعتدال والحداثة وعمق الثقافة ، متناسين أن هذا الفكر المعتدل يجلس علي دبابة واحدة مع أشد الدكتاتوريات تخلفا ، ولكنه تناقض المثقفين العرب الذي أصبح طبيعة ثانية لهم .

---

(44) كلمة الترابي في المؤتمر الشعبي العربي والاسلامي – قاعة الصداقة الخرطوم 25 – 1991/4/28 ، ص 8.

(45) عبد الله النفيس ، الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص 253.

(46) صحيفة القدس العربي ، عدد 630 يوم 18/19 مايو 1991.

الخاتمة

يتساءل المرء دائما: هل للحركات الاسلاموية عامة مستقبل ؟ حين نقرأ النقد الذاتي الذي يتسرب احيانا من بعض كتاب ومنظري هذه الحركات نظن أنه لايوجد فيها غير السلبيات والنواقص ، ولكنها مع ذلك تدعي أنها أمل الأمة والقادرة علي تحقيق الخلاص . يكتب عبد الله النفيسي منبها الحركة لثغرات هامة منها علي سبيل المثال : غياب التفكير المنهجي ذي المدي البعيد وعدم بلورة نظرية عملية للاتصال بالجمهور ، الحلقة المفقودة في التصور الاستراتيجي للحركة ، عدم وجود تأريخ رسمي للحركة الاسلامية ، عين علي الحاضر وعين علي المستقبل ، تجاوز العتبة الحزبية ، تجاوز الصراع مع السلطة ، بين الفكر والخطابة ، إشكالية التنظيم كالميت أمام الغاسل.[1] ويعدد الجورشي احتمالات مستقبل الحركة أمام التحديات المعاصرة إنطلاقا

---

(1) عبد الله النفيسي : الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص 13 – 32.

من " إفتقار خطاب الحركات الاسلامية إلي الوضرح والصلابة النظرية"[2] مما يدفعها إلي نهايات ثلاث : "الانغماس في كتب التراث، تسطيح الصراع الفكري والايديولوجي الدائر بينها وبين بقية الاطراف المختلفين معها جزئيا أو جذريا ، ليس فقط بسبب إعادة طرح كميات ضخمة من إشكاليات الماضي ولكن أيضا بالمساهمة في تغذية حرب السباب والاقصاء التي يساهم فيها الجميع . مما يكشف الدرجة التي وصلت إليها العلاقات داخل المجتمع الواحد . لاايمان إلا بالذات (الأنا)، ولا مكان للمغايرة (أي للآخر)." ثالثا وعندما تضغط الاحداث وتجد الحركات الاسلامية نفسها مضطرة للتعريف ببرنامجها الاصلاحي تعمد إلي التلويح بتطبيق الشريعة."[3] ويري القرضاوي وجود خلل أساسي في الفقه السياسي للحركة بسبب الخلط بين السنة والسيرة في الاحتجاج.[4] ومن العوائق الذاتية التي يذكرها الغنوشي: "غلبة الاثرة والإخلاد إلي العاجلة وضعف التوكل واستمرار الانشاد إلي الاسلام ومواريثهم الفكرية وكأن قد كتب علينا أبدا أن يظل مثلنا الاعلي خلف ظهورنا". ويضيف "إنتشار المفاهيم الخاطئة وتفرق الصف الاسلامي ، والقطيعة مع جهود السابقين ومنجزاتهم الحضارية – مسلمين أو غير مسلمين – مما يمثل عقبة فكرية ومنهجية في التعامل مع الآخر" [5].

هذه نماذج قليلة لأخطاء الحركة وصعابها والتي تجعل مستقبلها محفوفا باخطار كثيرة ذاتية وخارجية، ولكنها مع ذلك تنتشر جماهيريا وتمثل شبح قوة كبيرة قد تكتسح كل انجازات الامة العربية لو تمكنت من السلطة – كما حدث في السودان – وهي مثقلة بعيوبها ودون أن تمتلك فكرا واضحا وبرامج دقيقة ومناهج عملية في فهم الواقع . فالحركة الاسلاموية تكتسب قوتها من ضعف الآخرين أي بتراجع القوي اليسارية والتقدمية والوطنية. فهذه القوى

(2) صلاح الدين الجورشى ، المصدر السابق ، ص 131.

(3) نفس المصدر .

(4) يوسف القرضاوى : اولويات الحركة الاسلامية . مجلة (الهدى) – فاس العدد 23 عام 1991 ، ص 31.

(5) راشد الغنوشى : مستقبل التيار الاسلامى . مجلة (الهدى)، ص 36 – 37.

تقف عاجزة أمام الحركات الاسلاموية وتقدم لها التنازلات المتتالية عوضا عن أن تجمع نفسها في جبهات عريضة لوقف هذا التيار الظلامي الذي سيقضي - في حالة نجاحه - علي كل ماهو إيجابى وجميل ومستقبلي في مجتمعاتنا . نحن نتعامل مع التاريخ والتجارب باستخفاف ، لذلك لانتعلم مما حدث في السودان وايران مثلا وكأننا ننتظر لكي يتكرر ذلك في كل بلد علي حدة . مواجهة الحركات الاسلاموية لاتتم من خلال القمع السياسي والفكري بل من خلال الصراع والحوار الفكري والسياسي، إلا إذا لجأت تلك القوي الظلامية إلي العنف فيصبح العنف الثوري الرادع والعنف الشرعي الضامن لبقاء واستمرار المجتمع والوطن، ضروريا وبلا رحمة. كذلك المطلوب تغيير الأوضاع الاقتصادية - الاجتماعية باتجاه تنمية مستقلة معتمدة علي ذاتها وعادلة في توزيعها، مما يقضي على أسباب السخط والاحتجاج الذي تستغله هذه الحركات لتعمل، بالذات وسط الفقراء والمهمشين والشباب ذوي المستقبل المجهول .

صعود القوي التقدمية في الوطن العربي سيجبر هذه الحركات علي تطوير خطابها وتجديد فكرها كما حدث في أمريكا اللاتينية بظهور لاهوت التحرير المرتبط بقضايا الشعب الحقيقية والذي قام بتأويل الإنجيل حسب الصراع الطبقي ورفض الاستغلال وضرورة المساواة ومشاركة الجماهير في السلطة . لذلك مستقبل الحركات الاسلاموية في الوطن العربي رهين بتقاربها من القضايا الحيوية وهذا يعني أن تكون مسائل الديمقراطية والاشتراكية والعقلانية والعلمانية من الأولويات في العمل السياسي عند هذه الجماعات وفي المجتمع المدني كله وفي التعليم والثقافة والحياة اليومية، هنا يمكن أن توجه الحركات الاسلاموية نظرها إلي الاتجاه الصحيح، وإلا ستكون ذات أفق مسدود مهما كان حجمها المتضخم وصوتها العالي والصاخب.

المراجع

أ - العربية

- أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور. مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980.
- أحمد صفي الدين عوض : معالم الدستور الإسلامي. (ب.ن.) (ب.ت.)
- أحمد عبد الرحمن : أساطير المعاصرين. بيت الحكمة، القاهرة، 1409 هـ.
- إدريس سالم : الدين ايديولوجيا، في «ندوة الدين في المجتمع العربي».
- إديث كروزيل : عصر البنيوية من ليفي شتراوس حتى فوكو، ترجمة جابر عصفور، دار عيون، الدار البيضاء، 1986.
- أدونيس: الثابت والمتحول. دار العودة، بيروت، 1974.
- إريك فروم : الإنسان بين الجوهر والمظهر. ترجمة سعد زهران، عالم المعرفة، الكويت، 1989.
- إسحاق موسى الحسيني : الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية، دار بيروت للطباعة والنشر، 1952.
- أندريه هايتال وآخرون: سيكولوجية التعصب، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الساقي، لندن، 1990.
- الصادق المهدي : + فكر المهدية. (ب.ن.)، 1979.
  + الصحوة الإسلامية ومستقبل الدعوة، منشورات الأمة (ب.ت.)
- الطبقات لابن ضيف الله، تحقيق يوسف فضل. دار النشر الجامعي، الخرطوم، الطبعة الثانية، 1974.
- الكسندر غيتمانوفا : علم المنطق، دار التقدم، موسكو، 1989.
- اليعازر بعيري : ضباط الجيش في السياسة والمجتمع العربي. ترجمة بدر الرفاعي، دار سينا، القاهرة، 1990.
- بيير بورديو : الرمز والسلطة. ترجمة عبد السلام بنعبد العالي. دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1990.

- جمال سلطان : أزمة الحوار الديني. دار الصفا، القاهرة، 1990.
- جعفر محمد النميري: النهج الإسلامي كيف ؟ المكتب المصري الحديث، القاهرة، (ب.ت).
- حسن الترابي: + تجديد الفكر الإسلامي. الدار السعودية، جدة، 1987.
+ نظرات في الفقه السياسي. الشركة العالمية. (ب.ت.).
+ الحركة الإسلامية في السودان. معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم، 1989.
- حسن مكي محمد أحمد : + حركة الإخوان المسلمين في السودان 1944 ـ 1969، معهد الدراسات الافريقية والآسيوية. جامعة الخرطوم، 1982.
+ الحركة الإسلامية في السودان 69 ـ 1985، تاريخها وخطابها السياسي. معهد البحوث والدراسات الاجتماعية وبيت المعرفة للإنتاج، 1990.
- حسين سيد أحمد المفتي : تطور نظام القضاء في السودان. (ب.ن.) الطبعة الأولى، 1959.
- خليل عبد الكريم : الجذور التاريخية للشريعة الاسلامية. دار سينا، القاهرة، 1990.
- ريجيس دوبريه : نقد العقل السياسي، ترجمة عفيف دمشقية. دار الآداب، بيروت، 1990.
- سالم يفوت : حفريات المعرفة الإسلامية ـ التعليل الفقهي، دار الطليعة، بيروت، 1986.
- سمير أمين : نحو نظرية للثقافة. معهد الإنماء العربي، بيروت، 1989.
- سيد قطب : معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، 1988.
- سيمون دو بوفوار : واقع الفكر اليميني، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1980.
- صلاح الدين الجورشي : الحركة الإسلامية مستقبلها رهين التغييرات الجذرية. في عبد الله النفيسي(تحرير): الحركة الإسلامية ـ رؤية مستقبلية. مدبولي ـ القاهرة، 1989.
- عبد الله أبو عزه : نحو حركة إسلامية علنية وسلمية. في النفيسي.
- عبد الله العروي : الايديولوجية العربية المعاصرة. دار الحقيقة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1979.
- عفيف الأخضر : عصر الازمة الدائمة. الدار البيضاء. (ب.ت.). (ب.ن.)
- عزفان نظام الدين : حوارات على مستوى القمة. منشورات المؤسسة العربية الأوروبية للصحافة والنشر، (ب.ت.).
- عمر عبيد حسنه (تحرير) : فقه الدعوة ـ ملامح وآفاق. الجزء الثاني، كتاب (الأمة) رقم 19، ذو القعدة 1408 هـ.

- فتحي يكن : أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي : مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981.
- فؤاد إسحاق الخوري: حرية المسلم وشمولية الدين. في ندوة «مواقف».
- محمد أركون : + تاريخية الفكر العربي الاسلامي. معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986.
  + الفكر الاسلامي ـ قراءة علمية. معهد الانماء العربي، بيروت، 1987.
  + الفكر الاسلامي ـ نقد واجتهاد. دار الساقي، لندن، 1990.
  + الاسلام والأخلاق والسياسة. مركز الانماء القومي، بيروت، 1990 (ترجمة هاشم صالح).
- محمد حافظ دياب : سيد قطب ـ الخطاب والايديولوجيا. دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1987.
- محمد سعيد العشماوي : الاسلام السياسي. موضم للنشر، الجزائر، 1990.
- محمد سليمان : اليسار السوداني في عشر سنوات، دار الفجر. (ب.ت.).
- مصطفى حجازي التخلف الاجتماعي ـ سيكولوجية الانسان المقهور. معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الخامسة، 1989.
- محمد قطب : حول التفسير الاسلامي للتاريخ. المجموعة الاعلامية، جدة، (ب.ت.).
- محمد عابد الجابري : + بنية العقل العربي. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1986.
  + العقل السياسي العربي. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1990.
- منصور خالد : الفجر الكاذب ـ نميري وتحريف الشريعة. دار الهلال (ب.ت.)
- مهدي عامل : أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية ؟ دار الفارابي، بيروت، الطبعة السادسة، 1989.
- مهدي فضل الله : آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق. دار الأندلس، بيروت، 1986.
- ميخائيل باختين : الماركسية وفلسفة اللغة، ترجمة محمد البكري ويمنى العيد، دار توبقال، الدار البيضاء، 1986.
- ميشال بريان : وضعية الدين عند ماركس وانجلز. ترجمة صلاح كمال، دار الفارابي، بيروت. 1990.
- محمود فوزي : نميري والعودة لحكم السودان. دار سفنكس، القاهرة، 1991.
- يعقوب فام : البراجماتزم أو مذهب الذرائع. دار الحداثة، بيروت، 1985.
- يوسف الصديق : المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة. الدار العربية للكتاب، تونس، 1980.

دوريــات :

- ألبير سوبول : «ما هي الثورة»، مجلة (الطريق)، العدد الخامس، اكتوبر 1989.
- برهان غليون : «فلسفة التجدد الاسلامي»، مجلة (الاجتهاد)، بيروت، العدد 10/11، السنة الثالثة، 1991.
- حسن الترابي : «الشورى والديمقراطية ـ إشكالات المصطلح والمفهوم»، مجلة (المستقبل العربي)، السنة الثامنة، العدد 75، مايو 1985.
- راشد الغنوشي: «مستقبل التيار الإسلامي»، مجلة (الهدى) فاس، العدد 62 عام 1990
- صلاح تنصود : «المثقف المصري إزاء المشكلة الزائفة للهوية»، مجلة (الاجتهاد) بيروت، العدد 10/11، السنة الثالثة، 1991.
- عبد الجليل مكي : «التبعية والسلطوية في تطور السودان»، مجلة (الطريق)، العدد 2/3 يونيو 1991.
- فالح عبد الجبار : «حول الحركات الاسلامية المعاصرة. نماذج من بلدان عربية وإيران وباكستان»، مجلة (الفكر الديمقراطي)، عدد 8 خريف 1989.
- فؤاد زكريا : «العلمانية ضرورة حضارية»، مجلة (قضايا فكرية)، الكتاب الثامن، اكتوبر 1989.
- محمد أحمد خلف الله : «مفاهيم قرآنية»، مجلة (اليقظة العربية)، العدد 9، السنة الخامسة، سبتمبر 1989.
- محمد أركون : «إعادة الاعتبار للفكر الديني ـ 2»، مجلة (الكرمل) 35.
- محمد بدوي : «ملاحظات حول الفكر والايديولوجيا في مصر الحديثة»، مجلة (الاجتهاد)، العدد 10/11، السنة الثالثة 1990.
- محمد جمال باروت: «الأصولية الإسلامية السائدة. مدخل مقاربة تحليل»، مجلة (الفكر الديمقراطي)، عدد 8 خريف 1989.
- محمد سبيلا : «الايديولوجيا والبلاغة»، مجلة (المناظرة)، السنة الثانية، العد 4، مايو 1991.
- نصر حامد أبو زيد : + «الخطاب الديني ـ آلياته ومنطلقاته الفكرية»، مجلة (قضايا فكرية)، العدد الثامن، أكتوبر 1989.
  + التراث بين التأويل والتلوين ـ قراءة في مشروع اليسار الإسلامي»، مجلة (ألف)، العدد العاشر 1990.
- يوسف القرضاوي : «أولويات الحركة الإسلامية»، مجلة (الهدى)، فاس، العدد 62. عام 1991.
- يوسف عبقري : «الاقناع والمغالطة»، مجلة (دراسات أدبية ولسانية)، العدد الخامس، شتاء 1986.

نـــدوات

- ندوة (الدين في المجتمع العربي)، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.
- ندوة (الحوار القومي ـ الديني)، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1989.
- ندوة (الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي)، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ومنتدى العالم الثالث، بيروت، 1987.
- ندوة مجلة (مواقف) عن «الاسلام والحداثة»، منشورات الساقي، لندن، 1990.

ب ـ الأجنبية

— Atiya, Edward : An Arab tells his Story. A Study in Loyalities. London, John Murray, 1946.
— Barr, James : Fundamentalism. (SCM) 1977.
— Burrel, R. M. (ed) : Islamic Fundamentalism. R A S, London, 1989.
— Dekmejian, R. Hrair : Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World. Syracuse U. P., 1982.
— Geertz, Clifford : Islam Observed. Chicago U. P., London, 1968.
— Trimingham, J. Spencer : Islam In the Sudan. London, Frank Cass, 1965.
— Wippermann, Wolfgang : Faschismus Theorien. Darmstadt, Wb, 1972.

فهرس

إصدارات مركز الدراسات الســــودانية

ندوة التنوع الثقافى وبناء الدولة	تحرير: حيدر ابراهيم
ندوةالديمقراطية فى السودان	(جماعى)
الجزيرة: قصة مشروع رحلة عمر	عمر الكارب
الوزير المتمرد	مرتضى احمد ابراهيم
أزمة الإسلام السياسى	حيدر ابراهيم على
السودان وعقد التنمية الضائع	مبارك على عثمان
السودان: المأزق الاقتصادى	(جماعى)
الهوية السودانية	طه ابراهيم
لاهوت التحرير	حيدر ابراهيم على
الوحش الغريب (للاطفال)	حسان على احمد
عنهما والإكليل والإنتظار	صلاح الزين
مجلة كتابات سودانية	الاعداد(١.٢.٣.٤.٥ ٦)
زراعة الجوع فى السودان	تيسير محمد أحمد على
الصراع بين المهدى والعلماء	عبدالله على ابراهيم
السودان:حوارات الهويةوالوحدة الوطنية.	عبدالعزيز حسين الصاوى
السودان: البحث عن بديل	(وثائقي)
الزبير باشا	أعداد:خليفة عباس العبيد
السودان: مستقبل التنمية والسلام	عبدالغفارمحمد احمد وسامية النقر
التقرير الادارى لحوادث الجنوب١٩٥٥	(وثيقة)
السودان:الفساد والافقار تحت نظام الجبهة.	(تقرير)
المجتمع المدنى والتحول الديمقراطي فى السودان.	حيدر ابراهيم على
مذكرات الامام عبدالرحمن المهدى	
بذرة الخلاص	فرانسيس دينق
الرحالة الاجانب	نسيم مقار
الفلاتة والفلانيون فى السودان	محمد احمد بدين
شكراً يا نيل "شعر"	خطاب حسن احمد
منمنمات على جلباب سيد الساحل (شعر)	محمد عبدالخالق

العنوان	المؤلف
على عبداللطيف	يوشيكو كوريتا
الصحافة السودانية فى نصف قرن (١٩٠٣-١٩٥٣)	محجوب محمد صالح
التيارات الاسلاميةوقضيةالديمقراطية	حيدر ابراهيم على
على الدرب.. مع الطيب صالح	طلحة جبريل
السودان الانهيار أو النهضة	د.شريف حرير وبتيرجى
البيبلجرافيا السودانية (١٩٩٠-١٩٩٥)	عمرعباس ومحمد يس
جيلي عبد الرحمن شاعر الوقت فى سياق اخر	تحرير:حيدر ابراهيم والياس فتح الرحمن
قضايا عربية فى القانون الدولى المعاصر	فتح الرحمن عبدالله الشيخ
أميرة البحار	فتح الرحمن عبدالله الشيخ
Dialogue On Identity & National Unity	A/Aziz H. Al Sawi
السنبلاية (شعر)	محجوب شريف
تقييم التجربة الديمقراطية الثالثة فى السودان	محمد على جادين
آن لنا أن نحلم	محمد موسى جبارة
إريتريا ورهان الإسلام السياسى	إدريس ابعرى
الجيش والسياسة فى السودان	محمد محجوب عثمان
مشروعية العقوبات الدولية والتدخل الدولى	فتح الرحمن عبدالله الشيخ
الحركة العمالية فى السودان	سعد الدين فوزى/ محمد على جادين
فنون صحفية فى التلفزيون (آراء وأفكار)	د. عبدالرحمن قرشى/ محمد محجوب

هذا الكتاب أول إنتاج للمركز الذي يهدف لأن يكون منـــبرا ديمقراطياً تقدمياً مستنيراً للمثقفين والكتاب السودانيين وكل المـــهتمين والمؤمنين بسودان ديمقراطي تعددي.

ويهدف المركز إلى :

1 - إعادة التاريخ والفكر السوداني عوضا عن المشافهة.

2 - إعادة التفكير نقديا في الواقع والفكر السوداني.

3 - فتح المجال لكل جديد ومتجاوز ومختلف بغـــض النظـــر عن أى اعتبارات سوى قدرة الإبداع.

4 - توثيق الثقافة السودانية بكل تنوعاتـــها.

وسيقوم المركز بالإضافة إلى نشر الكتب والدراسات بـــإصدار دورية تحت اسم "كتابات سودانية".